



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Niedocenieni myśliciele - zapomniane historie filozofii

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2019). Niedocenieni myśliciele - zapomniane historie filozofii. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Andrzej J. Noras

**NIEDOCENIENI
MYŚLICIELE –
ZAPOMNIANE
HISTORIE
FILOZOFII**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu śląskiego

**Niedocenieni myśliciele —
zapomniane historie filozofii**

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3798

Andrzej J. Noras

Niedocenieni myśliciele — zapomniane historie filozofii

Redaktor serii: Filozofia
Dariusz Kubok

Recenzent
Ryszard Wiśniewski

Redaktor
Małgorzata Poglódek

Projektant okładki
Tomasz Kipka

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Lidia Szumigała

Łamanie
Bogusław Chruściński

Copyright © 2019 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3654-1
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3655-8
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo.us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 13,0. Ark. wyd. 13,5. Papier
Munken 100 g Cena 32 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

Spis treści

Wstęp	7
-----------------	---

Część pierwsza Karl Groos

Biografia myśliciela	13
Historia filozofii	27

Część druga Hans Leisegang

Biografia filozofa	55
Historia filozofii	69
<i>Denkformen</i>	89

Część trzecia Willy Moog

Biografia myśliciela	119
Działalność naukowa Mooga	135
Rozprawa z psychologizmem	135
Niemiecka filozofia współczesna	144
Hegel i jego szkoła	150
Życie filozofów	155
Zakończenie	183
Literatura	185
Indeks osobowy	197
Summary	205
Zusammenfassung	207

Wstęp

O tym, jak bardzo czas relatywizuje nasze oceny zdarzeń z przeszłości, świadczy najdobitniej przykład tego myśliciela, który został następcą Kanta na katedrze filozofii w Królewcu. Nie był niedocenionym filozofem, lecz raczej filozofem, który miał o sobie zbyt wysokie mniemanie. O takich myślicielach nie traktuje ta książka. Myślicielem, o którym mowa, jest bezpośredni następca Kanta na katedrze Uniwersytetu w Królewcu, a mianowicie Wilhelm Traugott Krug (1770—1842)¹. Zwlekał z przybyciem do Królewca, opuścił miasto Kanta wcześniej, niż wynikałoby to z jego kontraktu. Krótko mówiąc, Krug uważał się za wybitnego uczonego, któremu uwłacza pobyt w prowincjonalnym Królewcu. Czy ktoś jeszcze dziś pamięta jego imię?

Książka ma zupełnie inny cel, a mianowicie przedstawienie biografii i poglądów filozofów, którzy z różnych powodów zostali — jak zwykło się mawiać — odsunięci na boczny tor. Wydaje się to tym dziwniejsze, że ich opracowania historii filozofii są niezwykle interesujące. Ich biografie nie należą do łatwych, trudno o nich powiedzieć, że byli uczniami wybitnych filozofów, co więcej dwóch z nich pozostaje w zależności mistrz — uczeń. Jeśliby się trzymać biografii, to najstarszym z bohaterów książki jest Karl Groos (1861—1946), następnie jego uczeń Willy Moog (1888—1935) i wreszcie Hans Leisegang (1890—1951). Gdyby jednak za ważniejszą od biografii uznać prezentację dziejów filozofii, to lider się nie zmienia, gdyż najstarszą książką jest dzieło Karla Groosa, zatytułowane *Der Aufbau der Systeme*², do której *Przedmowa* sygnowana jest datą „jesień 1923”. Sytuacja zmienia się jednak wówczas, gdy chodzi o miejsce drugie, gdyż kolejną książką jest

¹ Pisze na ten temat bardzo szeroko Steffen Dietzsch. Zob. S. Dietzsch: *Immanuel Kant. Biografia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2005, s. 214—227.

² K. Groos: *Der Aufbau der Systeme. Eine formale Einführung in die Philosophie*. Leipzig 1924.

dzieło Hansa Leiseganga pod tytułem *Denkformen*, które ukazało się po raz pierwszy w roku 1928³. Wreszcie trzecia książka to dzieło Willy Mooga noszące tytuł *Das Leben der Philosophen*⁴. Wskazany porządek chronologiczny można odwrócić, gdyż Moog już w roku 1922 publikuje książkę poświęconą filozofii dwudziestego wieku, którą zresztą dedykuje Karlowi Groosowi⁵.

Książka stawia sobie za cel prezentację biografii i koncepcji dziejów filozofii Karla Groosa, Hansa Leiseganga oraz Willy Mooga. Autor wychodzi z założenia, że stanowią one cenny materiał w refleksji nad historią filozofii. Skoro tak, to wymagają przypomnienia, gdyż niesłusznie zostały zapomniane. Można bowiem bez cienia wątpliwości wskazać historii filozofii, które w pełni zasłużyły na to, żeby o nich zapomniano. Niech takim negatywnym przykładem będzie napisana trochę wcześniej historia filozofii Franza Brentana, która nosi tytuł *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*⁶. Książka przedstawia nieco wypaczony obraz dziejów filozofii, a jej autor przysłowiowym chłopcem do bicia czyni Immanuela Kanta. Tymczasem wydaje się, że właśnie w nawiązaniu do Kanta powstaje wiele wartościowych historii filozofii, a protoplastą ich wszystkich jest współtwórca badeńskiej szkoły neokantyzmu Wilhelm Windelband (1848–1915). W roku 1892 opublikuje on po raz pierwszy swe najbardziej znane dzieło, którego późniejsze wydania nosiły tytuł *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*⁷, choć wydanie pierwsze ukazało się pod tytułem *Geschichte der Philosophie*⁸. Autor podkreśla osobliwość podejścia do problemu historii filozofii i pisze: „Szczególny nacisk położyłem (...) na rozwój tego, co w filozoficznym rozważaniu jest najważniejsze: historię problemów i pojęć”⁹. Omawiane tu

³ H. Leisegang: *Denkformen*. Berlin 1928. Cytowane według wydania drugiego: Idem: *Denkformen*. 2. neu bearbeitete Aufl. Berlin 1951.

⁴ W. Moog: *Das Leben der Philosophen*. Berlin 1932.

⁵ Zob. W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922.

⁶ F. Brentano: *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart 1895.

⁷ Zob. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Tübingen–Leipzig 1903.

⁸ W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau 1892.

⁹ Ibidem, s. V. Zob. na ten temat A.J. Noras: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139.

historie filozofii nawiązują wszak do Kanta i neokantyzmu, a ich autorzy bliżsi są tradycji niemieckiej niż austriackiej.

Próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego wskazani myśliciele pozostają niedocenieni, sama w sobie jest niezwykle ciekawa, choć zdaje się, że od początku skazana na niepowodzenie. Trudno bowiem jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, z jakich powodów dany filozof popada w zapomnienie — tak samo, jak niełatwo wskazać powody tego, że określony filozof staje się modny. Dzieje filozofii rządzą się swoimi prawami i niekoniecznie jest tak, że można te prawa bez trudu wskazać. Dlatego czasem jedynie *ex post* można powiedzieć, że ktoś popadł w zapomnienie z nie do końca zrozumiałych przyczyn. Innym razem znowu czas pomoże znaleźć powody owego zapomnienia.

Publikacja nie ukazałaby się w tej postaci bez życzliwości kilku ludzi, którzy od początku życzliwie wspierali starania o zamieszczenie fotografii omawianych myślicieli. Podziękowania należą się pracownikom Universitätsarchiv Tübingen, ze szczególnym uwzględnieniem archiwisty Stefana Finka, pracownikom Sächsische Landesbibliothek — Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB), przede wszystkim Pani Bettinie Erlenkamp. Szczególne podziękowania jednak kieruję na ręce Pani Prof. Dr. Nicole C. Karafyllis, profesor Technische Universität Braunschweig oraz autorce monumentalnej pracy poświęconej Moogowi, która nie tylko życzliwie odniosła się do projektu, ale sama przedstawiła ideę projektu wnukowi Mooga, którym jest Jon-Erik Hoff, i otrzymała jego zgodę dla projektu.

Część pierwsza

Karl Groos

Biografia myśliciela

Karl Groos urodził się 10 grudnia 1861 roku w Heidelbergu jako syn wydawcy Juliusa Groosa oraz Sophie Koopmann¹. Studiuje tylko i wyłącznie w Heidelbergu, w latach 1880–1884, a w tym czasie (od roku 1872) wykłada tam filozofię i historię filozofii Kuno Fischer, największy wówczas — oprócz Eduarda Zellera — historyk filozofii. Dlatego też Groos rozpatrywany jest tu jako autor książki z zakresu historii filozofii. W roku 1884 Groos kończy studia i w tym samym roku poślubia Emmę Kraut, a w roku 1889 habilituje się w Gießen na podstawie pracy *Die reine Vernunftwissenschaft*². W tym samym roku rozpoczyna zajęcia z estetyki na Uniwersytecie w Gießen, gdzie profesorem zwyczajnym jest wówczas Gustav Hermann Siebeck (1842–1920). Efektem prowadzonych zajęć jest wydana drukiem w roku 1892 publikacja zatytułowana *Einleitung in die Ästhetik*³, której drugie wydanie ukazuje się dziesięć lat później pod zmienionym tytułem⁴. Publikacja książki pozwala na otrzymanie stanowiska profesora na Uniwersytecie w Gießen, które piastuje do roku 1898. W tym czasie zostaje powołany do Bazylei, w roku 1901 zaś wraca do Gießen, gdzie wykłada kolejne dziesięć lat. W czasie pobytu w Gießen studentem Groosa jest Willy Moog, który doktoryzuje się u niego w roku 1909 na podstawie pracy poświęconej Johannowi Wolfgangowi Goethemu⁵. W roku 1911 Groos zostaje powołany do Tybingi, gdzie wykłada do roku 1929.

¹ Zob. K. Groos: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. verbess. Aufl. Leipzig 1923, s. 103–119.

² K. Groos: *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*. Heidelberg 1889.

³ K. Groos: *Einleitung in die Ästhetik*. Gießen 1892.

⁴ Zob. K. Groos: *Der aesthetische Genuss*. Giessen 1902.

⁵ Zob. W. Moog: *Das Verhältnis von Natur und Ich in Goethes Lyrik. Eine literarpsychologische Untersuchung. Dissertation zur Erlangung*

Groos odwołuje się do własnych studiów oraz do wykładów, jakie w Gießen prowadził zwolennik Charlesa Darwina Johann Wilhelm Spengel (1852–1921).

Ponieważ — pisze w *Autoprezentacji* — we „Wprowadzeniu” połączyłem wewnętrzne współodczuwanie z pojęciem gry, czułem się zmuszony do tego, aby dokładniej zbadać aktywności zabawy⁶.

Groos odwołuje się tu naturalnie do wcześniejszej książki *Einleitung in die Ästhetik*, chociaż swe zainteresowania kieruje w stronę zabawy. Poświęca temu zagadnieniu dwie następne rozprawy, a mianowicie opublikowaną w roku 1896 *Die Spiele der Thiere*⁷ oraz trzy lata później książkę *Die Spiele der Menschen*⁸. Co więcej, Groos jawi się jako jeden z ważniejszych teoretyków zabawy, a oprócz wymienionych prac należy jeszcze zwrócić uwagę na przynajmniej dwa znaczące artykuły. Pierwszy stanowi zapis wykładu wygłoszonego 14 marca 1910 roku na posiedzeniu Towarzystwa Sztuki i Nauki w Hamburgu i został wydany w tym samym roku w formie książkowej⁹. Drugi artykuł nosi tytuł *Das Spiel als Katharsis* i pierwotnie opublikowano go na łamach „Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik”¹⁰. Po raz drugi wymienione artykuły wydano razem, w formie książkowej w roku 1922¹¹.

W pierwszej rozprawie poświęconej zagadnieniu zabawy podejmuje Groos kwestię rozumienia zabawy zwierząt i w następujący sposób prezentuje punkt wyjścia swoich badań oraz rozważania wstępne:

der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Großh. Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen. Darmstadt 1909.

⁶ „Da ich in der »Einleitung« das innere Miterleben mit dem Begriffe des Spiels in Zusammenhang gebracht hatte, fühlte ich mich angetrieben, die Spiel-tätigkeiten genauer zu untersuchen”. K. Groos: *Selbstdarstellung...*, s. 106.

⁷ K. Groos: *Die Spiele der Thiere*. Jena 1896. Wydanie drugie — Idem: *Die Spiele der Tiere*. 2. umgearb. Aufl. Jena 1907.

⁸ K. Groos: *Die Spiele der Menschen*. Jena 1899.

⁹ Zob. K. Groos: *Der Lebenswert des Spiels*. Vortrag, gehalten im Hamburger Verein für Kunst und Wissenschaft am 14. März 1910. Jena 1910.

¹⁰ K. Groos: *Das Spiel als Katharsis*. In: „Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik”. Jg. 12. Hrsg. von E. Meumann und O. Scheibner. Unter redaktioneller Mitwirkung von A. Fischer und H. Gaudig. Leipzig 1911, s. 353–367.

¹¹ Zob. K. Groos: *Das Spiel. Zwei Vorträge*. 1: *Der Lebenswert des Spiels*. 2: *Das Spiel als Katharsis*. Jena 1922.

Dwa początkowe rozdziały poszukują ustalenia pojęcia zabawy na podstawie stanowiska przyrodniczego. Są dwa różne popularne poglądy na zabawę. Po pierwsze, słyszy się często mówiących, że zwierzę (albo człowiek) bierze się do zabawy, jeśli naprawdę czuje się żwawe, wesołe i mocne. Po drugie, zwrócono mi uwagę — na przykład jeden leśnik — na to, że zabawy młodych zwierząt służą temu, aby przygotować je do ich późniejszych zadań życiowych. Pierwsza myśl kończy się fizjologiczną, druga biologiczną oceną zabawy¹².

Groos akcentuje fakt, że główny zamysł książki polega na tym, że „zabawę rozważał z punktu widzenia biologicznej celowości (teoria wyćwiczenia się w zabawie) i między innymi poszukiwał także sformułowania teorii Darwina o doborze seksualnym w psychologicznie zadowalający sposób”¹³. Pojęcie „wyćwiczenie się” (*Einübung*) ma znaczenie kluczowe dla Groosa teorii zabawy, aczkolwiek on sam podkreśla również związek teorii zabawy z estetyką, kiedy stwierdza: „[...] tylko estetyk może napisać psychologię zabawy”¹⁴. Podkreśla to również w książce dotyczącej estetyki, kiedy w wydaniu drugim rozpoczyna od rozważań poświęconych rozumieniu rozkoszy estetycznej jako zabawy (*Der ästhetische Genuss als Spiel*)¹⁵. Zarazem podkreśla Groos wstępny charakter zabawy i pisze: „Przede wszystkim należy zaakcentować to, że teorii wyćwiczenia bądź ćwiczenia wstępnego zabawy nie chciałem przypisać żadnej wyłącznej ważności”¹⁶. Natomiast w *Przedmowie* do książki *Die Spiele der Thiere* zauważa:

Młodzieńcze zabawy polegają na tym, że pewne instynkty ważne dla zachowania gatunku występują już w czasie, w którym zwierzę jeszcze poważnie ich nie potrzebuje; w przeciwieństwie do późniejszej poważnej sprawności są one ćwiczeniem wstępnym i wyćwiczeniem odpowiednich instynktów¹⁷.

¹² K. Groos: *Die Spiele der Thiere...*, s. V.

¹³ K. Groos: *Selbstdarstellung...*, s. 106.

¹⁴ K. Groos: *Die Spiele der Thiere...*, s. IV.

¹⁵ Zob. K. Groos: *Der aesthetische Genuss...*, 13.

¹⁶ „Zunächst ist zu betonen, daß ich der Einübungs- oder Vorübungstheorie des Spiels keine ausschließliche Geltung zuschreiben wollte”. K. Groos: *Selbstdarstellung...*, s. 106.

¹⁷ „Die Jugendspiele beruhen darauf, dass gewisse für die Erhaltung der Art wichtige Instincte schon zu einer Zeit auftreten, wo das Thier ihrer noch nicht ernstlich bedarf; sie sind im Gegensatz zu der späteren ersten Ausübung eine Vorübung und Einübung der betreffenden Instincte”. K. Groos: *Die Spiele der Thiere...*, s. V–VI.

W tym ujęciu zabawa stanowi przygotowanie do życia. Prezentując strukturę pracy, Groos kontynuuje:

Na podstawie biologicznej teorii zabawy zostaje w rozdziale trzecim i czwartym rozwinięty po raz pierwszy system zabaw zwierzęcych, co do których różnorodności i rozpowszechnienia dotychczas wiadomo było bardzo mało¹⁸.

I wreszcie, oceniając ostatni, piąty rozdział pracy, pisze: „Ostatni rozdział traktuje o procesach psychicznych w zabawie”¹⁹, a rozdział ten zatytułował Groos *Psychologia zwierzęcych zabaw*.

W kontekście psychologii odgrywającej niezwykle ważną rolę w teorii zabawy interesujące są zmiany, jakich autor dokonuje w strukturze książki.

W niniejszym drugim wydaniu — pisze Groos — zmieniłem różne rzeczy. Niektóre rozważania teoretyczne całkowicie odpadły, inne zostały skrócone, inne znowu przerobione tak, że lepiej odpowiadają moim aktualnym poglądom²⁰.

Przede wszystkim książka nie zawiera już rozdziału piątego (*Psychologia zabaw zwierzęcych*), a jeśli chodzi o poprzednie rozdziały, to nie ma tu znaczących różnic. Rozdział pierwszy nosi tę samą nazwę w wydaniu drugim, co w pierwszym. Rozdział drugi otrzymał zmienioną nazwę. W wydaniu pierwszym występuje tytuł *Spiel und Instinct*, natomiast w wydaniu drugim — *Das Spiel und die ererbten Dispositionen*. Również tytuły rozdziałów trzeciego i czwartego pozostają bez zmian: *Die Spiele der Thiere*.

Związek teorii zabawy z estetyką stanowi punkt wyjścia rozważań Groosa nie tylko w odniesieniu do teorii zabawy zwierząt, lecz także ludzi. Już w *Przedmowie* do książki z roku 1899 pisze:

Pierwotnie rozważania estetyczne były tymi, które skłoniły mnie do tego, aby rozpocząć wędrówkę przez świat zabawy. Dlatego nie należy się dziwić, jeśli w niniejszej pracy jest dużo mowy o problemach estetyki. Pomimo to chcę zaakcentować, że moje badania nie są realizowane jednostronnie w służbie zainteresowań estetycznych i dlatego nie powinny także być jednostronnie oceniane z tego punktu widzenia²¹.

¹⁸ Ibidem, s. VII.

¹⁹ Ibidem, s. VIII.

²⁰ Ibidem, s. V.

²¹ K. Groos: *Die Spiele der Menschen...*, s. I–II.

Zatem, co ciekawe, ukazuje estetyczne podstawy teorii zabawy, choć jednocześnie przestrzega przed jednostronnością w jej ocenie. Co więcej, ogromną rolę odgrywa tu psychologia, a Groos podkreśla, że elementem łączącym psychologię z estetyką jest ludzki duch. „Wobec ludzkiego ducha — zauważa — można się zachowywać teoretycznie bądź praktycznie”²². Zarazem jednak zaznacza, że jego nastawienie jest zbyt teoretyczne²³. Jednocześnie już w pierwszym zdaniu książki filozof doprecyzowuje, że analizy poświęcone zwierzętom mają charakter zagadnień psychologiczno-zwierzęcych, a nie antropologicznych — tak, jak w odniesieniu do zabawy ludzi.

Groos postrzega zabawy ludzi w tym samym kontekście „wyćwiczenia się” (*Einübung*), chociaż swoje analizy zabawy w rozumieniu ludzi rozpoczyna od wyjaśnienia trudności z tym związanych. Pierwszą trudność dostrzega Groos w braku klasyfikacji zabawy i odwołuje się do pedagoga Lorenza Grasbergera (1830—1903), który problem ten podjął w opublikowanym w latach 1864—1866 dziele *Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum*²⁴. Nie rozwiązał on jednak problemu podziału zabawy, aczkolwiek w związku z tym Groos zauważa:

W tych okolicznościach trudno mieć nadzieję, że moja klasyfikacja może teraz spełniać wszystkie wymagania; raczej będę się musiał powoływać na to, że całkowita systematyzacja prawie wszędzie jest i pozostanie tylko logicznym ideałem²⁵.

Drugi problem sprowadza się, zdaniem Groosa, do tego, że zabawy zwierzęce postrzega Grasberger jako kierowane instynktem, jakkolwiek zwraca uwagę na to, że nie wszystkie zadania życiowe da się wyjaśnić, odwołując się do niego. Jest jednocześnie przekonany, że zabaw ludzkich nie można tłumaczyć, opierając się na instynkcie — tym bardziej, że wyłania się tu także problem naśladowania, którego nie da się w ten sposób wyjaśnić. Z tego powodu posługuje się Groos zwrotem „skłonności naturalne bądź nabyte”²⁶, mimo że ma świadomość problemów, jakich nastęrcza takie rozumienie.

²² K. Groos: *Der aesthetische Genuss...*, 137.

²³ „Es ist wohl ein Mangel meines Wesens, daß ich mit meinen Bestrebungen zu sehr im Theoretischen bleibe”. K. Groos: *Selbstdarstellung...*, s. 107.

²⁴ L. Grasberger: *Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum*. 3 Bde. Würzburg 1864—1866.

²⁵ K. Groos: *Die Spiele der Menschen...*, s. 3.

²⁶ Ibidem, s. 4.

Z przedstawionych trudności wynika podział zabawy według Groosa, chociaż rozpoczyna od analiz poświęconych systemowi zabawy — o tym traktuje część pierwsza — oraz jej teorii, o której mówi część druga. W części pierwszej analizuje autor najpierw elementy stanowiące istotne czynniki zabawy, a mianowicie zabawową aktywność aparatu sensorycznego, aparatu motorycznego, wyższych zdolności psychicznych oraz eksperymentowanie z uczuciami. Z poczynionych analiz wynika podział zabawy na:

- zawody (*Kampfspiele*),
- zabawy miłosne (*Liebesspiele*),
- zabawy naśladowcze (*Nachahmungsspiele*),
- zabawy społeczne (*soziale Spiele*)²⁷.

Teoria zabawy, której Groos poświęca całą drugą część prezentowanej pracy, stanowiła również przedmiot badań polskich pedagogów. Jako pierwszy zwrócił uwagę na Groosa Sergiusz Hessen (1887—1950) w opublikowanej — po raz pierwszy po rosyjsku już w roku 1923 — książce *Podstawy pedagogiki*. Ta przetłumaczona następnie przez Adama Zieleńczyka ukazywała się po polsku w latach 1931, 1935 oraz 1973²⁸. Píše tam Hessen tak:

Nie mamy potrzeby wchodzić tu w szczegółowe rozpatrzenie specjalnych teorii psychologicznego objaśnienia zabawy, tym bardziej że wyczerpujący ich opis zawarty jest w znanych pracach K. Groosa i E. Claparède'a²⁹.

Dalej zauważa:

Ważne jest tu dla nas tylko wyjaśnienie wzajemnego stosunku między psychologiczną teorią zabawy a filozoficznym jej uzasadnieniem w hierarchii działalności ludzkiej. Postawiona po raz pierwszy przez Groosa i dziś powszechnie przyjęta teoria psychologiczna zabawy została nazwana przez samego autora „teorią ćwiczenia lub samowychowania”³⁰.

²⁷ Zob. ibidem, s. 216—264.

²⁸ Zob. S. Hessen: *Podstawy pedagogiki*. Tłum. A. Zieleńczyk. Oprac. W. Okoń. Warszawa 1997. Zwrócenie mi uwagi na dokonania polskich pedagogów w kwestii obecności rozważań Karla Groosa w ich opracowaniach jest zasługą Profesora Sławomira Sztobryna.

²⁹ Ibidem, s. 131. Édouard Claparède (1873—1940) to szwajcarski psycholog, do którego odwołuje się również Groos.

³⁰ Ibidem.



Fot. 1. Karl Groos

Źródło: Universitätsarchiv Tübingen S. 23/1, 427 Karl Groos

Ludwik Chmaj (1888–1959) w publikacji *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku* wspomina incydentalnie Groosa dwa razy. Najpierw, kiedy omawia poglądy Granville’a Stanleya Halla (1846–1924), pisze: „Hall prostuje pogląd Karola Groosa (...), jako-by zabawa była tylko przygotowaniem do późniejszego poważnego życia”³¹. Po raz drugi wtedy, kiedy omawia poglądy Claparède’a i stwierdza:

Claparède do błędnych zalicza teorie, które w zabawie upatrują wytchnienia znużonego organizmu lub przejawu nadmiaru energii (Fryderyk Schiller, Herbert Spencer), albo czynność atawistyczną (Granville Stanley Hall); teorię zaś Karola Groosa, według której zabawa jest ćwiczeniem przygotowawczym do życia poważnego, teorię kompensacji Konrada Langego, według której funkcją zabawy jest wyzwalanie tendencji drzemiących, niemających w życiu sposobności do ujawnienia się, wreszcie teorię katartyczną, według której zabawa uwalnia dziecko od pewnych instynktów antyspołecznych, uważa tylko za częściowo prawdziwe³².

Wincenty Okoń (1914–2011) ma największe szanse poznać Groosa teorię zabawy, ponieważ książka Hessena pochodzi z roku 1923, dzieło Chmaja z 1938 roku, a mimo to zdaje się odmawiać Groosowi zainteresowania celowością, kiedy pisze:

Na brak celu jako na charakterystyczny aspekt zabawy zwracał uwagę Karl Groos. W książce *Zabawy zwierząt* określił pojęcie zabawy w następujący sposób: „Zjawisko zabawy występuje wtedy, gdy wzrastający osobnik uaktywnia i rozwija swoje naturalne zdolności z własnej wewnętrznej podniety i bez żadnego celu zewnętrznego” (Groos, 1907, s. 74). Stojąc na gruncie naturalizmu, Groos utożsamiał zabawy zwierząt z zabawami ludzi, dostrzegał więc w nich sam fakt ćwiczenia poszczególnych organizmów, pomijał natomiast typowo ludzkie cechy zabaw³³.

Problem w tym, że trudno zlokalizować to zdanie, co więcej, wydaje się, że jest wręcz odwrotnie, kiedy Groos we wskazanym przez Okonia miejscu stwierdza: „Każda istota żyjąca przynosi wielką ilość wrodzonych dyspozycji na świat, które określają jego [jej — AJN] zachowanie w najbardziej celowy sposób”³⁴. Go więcej,

³¹ L. Chmaj: *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*. Warszawa 1963, s. 38.

³² Ibidem, s. 68.

³³ W. Okoń: *Zabawa a rzeczywistość*. Warszawa 1987, s. 26.

³⁴ K. Groos: *Die Spiele der Tiere...*, s. 73–74.

niedługo wcześniej Okoń pisze, że Groos jest twórcą teorii ćwiczenia i w związku z tym zauważa złożony charakter celowości:

Zastanawiając się nad celem zabawy, przyjmował on, że zabawa może być jednocześnie czynnością celową i bezcelową. Subiektywnie rzecz biorąc, ma ona charakter bezcelowy, bawimy się bowiem nie dla osiągnięcia jakiegoś celu, który miałby być wynikiem czynności, lecz dla samej czynności. Obiektywnie natomiast zabawa staje się celowa i celem jej jest przygotowanie jednostki do życia³⁵.

Manfred Hantke wskazuje, że jest inaczej, niż ujmuje to Okoń, i pisze:

Instynkty stają się dla Groosa podstawą systemu zabaw zwierzęcych, w zabawach dotyczących łowiectwa, walki, opieki, nęskadownictwa lub miłości młode zwierzę ustosunkowuje się do każdorazowych wyzwań jak dojrzałe osobniki. Zabawa nie jest żadną bezcelową aktywnością³⁶.

Dotychczasowe rozważania pokazują, że koncepcja Karla Groosa staje się niezwykle ważna w teorii zabawy. Niemniej jednak o wiele ważniejszym problemem jest dla niego problem psychologii, a ściślej — jak sam odnosi się do początków swoich badań — problem eksperymentalnych elementów obecnych w psychologii poznawania³⁷. Problem psychologii nie jest czymś szczególnym w ujęciu Groosa, gdyż w pewnym sensie każdy filozof w tamtym czasie w jakiś sposób się do niego odnosi, a więc należy raczej uznać, że stanowi on element dziedzictwa epoki. Niemniej jednak on sam podkreśla, że znowu podejmuje problem życia duchowego dziecka, publikując w roku 1904 po raz pierwszy, w roku 1907 zaś po raz drugi książkę poświęconą temu zagadnieniu³⁸.

³⁵ W. Okoń: *Zabawa a rzeczywistość...*, s. 49.

³⁶ M. Hantke: *Geistesdämmerung. Das Philosophische Seminar an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1918–1945*. Tübingen 2015, s. 127.

³⁷ Zob. K. Groos: *Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”. Bd. 26. Hrsg. von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig 1901, s. 145–167; Idem: *Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”. Bd. 29. Hrsg. von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig 1902, s. 358–371.

³⁸ Zob. K. Groos: *Das Seelenleben des Kindes. Ausgewählte Vorlesungen*. Berlin 1904. Wydanie drugie — Idem: *Das Seelenleben des Kindes. Ausgewählte Vorlesungen*. 2. umgearb. und vermehrt. Aufl. Berlin 1908.

Kiedy — stwierdza Groos w swej autoprezentacji — ukazała się książka „*Seelenleben des Kindes*”, miałem 43 lata. Mój naukowy rozwój, który bez ustalonego planu, a mimo to konsekwentnie prowadził od estetyki do psychologii zabawy, a stamtąd do psychologii dziecka, dotarł tym samym do pewnego końca³⁹.

Zarazem jednak zaznacza się tu wyraźnie punkt zaczepienia problematyki historycznofilozoficznej. Groos podkreśla, że wraz z ukończeniem pewnego etapu życia chce się bardziej skoncentrować na dwóch kwestiach, a mianowicie na pytaniach światopoglądowych, a przede wszystkim na filozofii religii, oraz na poszukiwaniu odpowiedniej metody, która przybliżyłaby psychologii ogromny obszar badań z zakresu literatury.

Te tak różnorodne dążenia ujawniły się w wewnętrznym związku dzięki temu, że także poszukiwałem przybliżenia pytań światopoglądowych w sposób, który nie jest obcy „psychologii literatury”: zacząłem zajmować się bardziej dokładnie formalną strukturą, „budową” istniejących w historii filozofii systemów⁴⁰.

Z jednej strony interesujące wydaje się to, że Groos zyskuje dostęp do badań historycznofilozoficznych od strony psychologii, z drugiej strony — wcale nie powinno to dziwić. Konstantin Traugott Österreich, wydawca podręcznika Überwega, potwierdza to, co akcentuje sam Groos, a mianowicie psychologiczny charakter jego filozofii, i rozpatruje jego myśl w paragrafie zatytułowanym *Nowa metafizyka. III. Psychometafizyka* (§ 58) obok takich myślicieli, jak on sam, filozof i biolog Hans Driesch (1867—1941), psycholog dziecięcy Louis William Stern (1871—1938) oraz szwajcarski filozof i pedagog Paul Häberlin (1878—1960). Groos zostaje w książce Überwega określony jako „estetyk i psycholog opisowy”⁴¹. Co więcej, Österreich postrzega całą filozofię Groosa przez pryzmat psychologii i bardzo mocno ten fakt akcentuje. Ponadto uwypukla Österreich psychologiczny charakter badań historycznofilozoficznych Groosa i pisze:

Także jego badanie struktury systemów filozoficznych jest częściowo uwarunkowane psychologicznie. Przede wszystkim zajmu-

³⁹ K. Groos: *Selbstdarstellung...*, s. 109.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 4. Teil: *Die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 12. Aufl. Berlin 1923, s. 612.

je go pytanie o zachowanie filozofów względem sprzeczności. Rozróżnia on trzy główne próby rozwiązania: rozwiązanie „radikalne”, które przeczy sprzeczności, rozwiązanie „pośrednie” (*interponierende*), które włącza człony pośrednie, i rozwiązanie „monistyczne”, które poszukuje wyższej jedności⁴².

Problemem okazuje się oczywiście nie tyle diagnoza Österreicha, ze wszech miar słuszna, ile poszukanie źródeł takiego stanu rzeczy. Groos jest uczniem Kunona Fischera, jednego z dwóch — oprócz Eduarda Zellera — najwybitniejszych historyków filozofii drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Problem, który ma znaczenie kluczowe dla rozumienia historii filozofii, podejmuje inny uczeń Fischera, a mianowicie Hugo Falkenheim (1866—1935), publikujący w roku 1892 dzieło poświęcone temu zagadnieniu, dzieło, w którego tytule pojawia się pojęcie „metoda historycznoliteracka”⁴³.

Groos podkreśla, że wraz z przybyciem do Tybingi (1911) jego zainteresowanie kieruje się ku psychologii literatury. Przy okazji przywołuje prace bliżej nieznanych swoich uczniów, takich jak Moritz Katz (1881—?)⁴⁴ oraz Christoph Zimmermann. Podkreśla jednocześnie, że najbardziej interesującym motywem w psychologii literatury jest istota osobowości i że oprócz niego motyw ten podejmuje inny jego uczeń, a mianowicie Willy Moog, który w roku 1909 doktoryzuje się pod jego kierunkiem na podstawie pracy skupiającej się na kwestii relacji między przyrodą a świadomością w liryce Goethego⁴⁵. Sam Groos na łamach czasopisma „*Zeitschrift für angewandte Psychologie*” publikuje tekst poświęcony paradoksalnemu stylowi w dramacie *Zarathustra* Friedricha Nietzschego⁴⁶. Podkreśla jednocześnie, że problem ten kontynuuje jego uczeń Josef Gottlieb Wenter (1880—1947) w swojej rozprawie

⁴² Ibidem, s. 614.

⁴³ H. Falkenheim: *Kuno Fischer und die litterarhistorische Methode*. Berlin 1892.

⁴⁴ Zob. M. Katz: *Die Schilderung des musikalischen Eindrucks bei Schumann, Hoffmann und Tieck. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen*. Leipzig 1910.

⁴⁵ Zob. W. Moog: *Das Verhältnis von Natur und Ich in Goethes Lyrik. Eine literarpsychologische Untersuchung. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Großh. Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen*. Darmstadt 1909.

⁴⁶ Zob. K. Groos: *Der paradoxe Stil in Nietzsches Zarathustra*. „*Zeitschrift für angewandte Psychologie*” 1913, Bd. 7, s. 476—529.

doktorskiej⁴⁷. Groos pisze, że problem osobowości podejmuje również inny, bliżej nieznany jego uczeń G. Josenhans, o którym twierdzi że poległ na wojnie w roku 1915⁴⁸. W roku śmierci ukazała się jego rozprawa na łamach wydawanego przez Hermanna Schwarza czasopisma „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, a następnie opublikowana przez samego Groosa jako osobna pozycja⁴⁹. W dalszej kolejności odwołuje się Groos do dysertacji Maxa Stinga, poświęconej zagadnieniu sądów wartościujących Schopenhauera w jego korespondencji⁵⁰.

Groos akcentuje fakt, że także on przyczynił się do badań w tym obszarze, i wskazuje dwie swoje książki. Pierwsza ukazała się w roku 1920, a jej bohaterem jest Otto von Bismarck (1815–1898)⁵¹, aczkolwiek — jak zauważa autor — praca stanowi asumpt do dalszych badań i do powstania kolejnej książki, której bohaterem czyni Klemensa von Metternicha (1773–1859)⁵². Groos w następujący sposób tłumaczy związek między tymi dwoma dziełami:

Wybrałem mało u Bismarcka rozwiniętą próżność i znalazłem nadzwyczaj odpowiedni przedmiot badań w księciu Metternichu. Książka „Fürst Metternich: eine Studie zur Psychologie der Eitelkeit” (1922) stanowi pierwszą próbę przedstawienia różnorodnych przejawów tej własności i jej oddziaływania na całą osobowość człowieka⁵³.

W podobnym duchu wypowiada się we *Wprowadzeniu* do książki poświęconej Metternichowi. Istotne jest tu jednak coś innego, a mianowicie ciągle odwoływanie się do psychologii. Zarazem jednak podkreśla Groos, że studium osobowości Metternicha chciał opatrzyć wyrażeniem „zwiększone poczucie własnej godności” (*erhöhtes Selbstgefühl*), ale zrezygnował z niego na rzecz określenia „próżność” (*Eitelkeit*), chociaż to pierwsze „nie

⁴⁷ Zob. J.G. Wenter: *Die Paradoxie als Stilelement im Drama Hebbels. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen*. Tübingen 1914.

⁴⁸ Zob. K. Groos: *Selbstdarstellung...*, s. 111.

⁴⁹ Zob. G. Josenhans: *Die Werturteile in Fichtes Briefen und Tagebüchern. Ergebnisse einer psychologisch-statistischen Untersuchung*. Hrsg. von K. Groos. Leipzig 1915.

⁵⁰ Zob. M. Sting: *Schopenhauers Werturteile in seinen Briefen*. Ludwigsburg 1919.

⁵¹ Zob. K. Groos: *Bismarck im eigenen Urteil*. Stuttgart 1920.

⁵² Zob. K. Groos: *Fürst Metternich. Eine Studie zur Psychologie der Eitelkeit*. Stuttgart—Berlin 1922.

⁵³ K. Groos: *Selbstdarstellung...*, s. 111.

oznacza żadnego moralnego wartościowania”⁵⁴. Dodatkowym argumentem na rzecz napisania studium o Metternichu było, zdaniem Groosa, stanowisko, jakie w jego sprawie zajmuje Heinrich von Treitschke (1834–1896), o którym Groos pisze, że „ciągle podkreślał »niezmierną ciemnotę« Metternicha”⁵⁵. Heinrich von Treitschke w roku 1879 opublikował na łamach czasopisma „Preussische Jahrbücher” tekst *Unsere Aussichten* (*Nasze perspektywy*), który zapoczątkował tak zwany berliński spór antysemicki (*Berliner Antisemitismusstreit*)⁵⁶. Wzmianka dotycząca Metternicha pochodzi, jak podaje Groos, z książki poświęconej historii Niemiec w wieku dziewiętnastym, po raz pierwszy opublikowanej w latach 1879–1882 i mającej wiele wydań⁵⁷. Teraz, jak pisze sam Groos, następuje praca nad historią filozofii.

⁵⁴ K. Groos: *Fürst Metternich...*, s. 11.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Zob. A.J. Noras: *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*. Katowice 2018, s. 201.

⁵⁷ Zob. H. von Treitschke: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. Th. 1: *Bis zum zweiten Pariser Frieden*. Th. 2: *Bis zu den Karlsbader Beschlüssen*. Leipzig 1879–1882.

Historia filozofii

Z płodnych pól nauk szczegółowych ciągną się trakty wojskowe i ścieżki do szeroko rozpostartego szeregu szczytów systemów filozoficznych. Czytelników, którzy są skłonni pójść za mną, nie poprowadzę przez jedną z bram wejściowych w góry. Moim celem jest skromna, boczna dolinka, którą kocham od wielu lat. Nie jest ona nieznana przyjaciółom wysokości; ale ogromna większość wędrowców dąży do innych stałych kwater, z których można dotrzeć do bardziej znanych punktów widokowych. A mimo to wierzę, że nie obiecuję nieprzyjemnego widoku, ale widok, który może być szczególnie interesujący dla tych, którzy interesują się geologiczną strukturą gór¹.

Tymi słowami w roku 1908 rozpoczyna Karl Groos swoje rozważania na temat historii filozofii, próbując już na wstępie wyrazić odmiennność własnego rozumienia historii filozofii. Rozważania te kulminują w roku 1924, kiedy to w wydawnictwie Felixa Meisnera w Lipsku publikuje Groos historię filozofii². Książka przynosi w tytule pojęcie systemu, który ujęty jest w jego strukturze, w podtytule zaś autor podkreśla, że książka stanowi formalne wprowadzenie do filozofii.

Problem systemu jest dyskutowany w tamtym czasie bardzo intensywnie. Już w latach 1907–1908 Max Frischeisen-Köhler (1878–1923) publikuje na łamach „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” artykuł poświęcony anarchii systemów filozoficznych³, który następnie zostaje włączony do książki *Moderne*

¹ K. Groos: *Untersuchungen über den Aufbau der Systeme*. 1: *Einleitende Bemerkungen*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane”. Bd. 49. Hrsg. von H. Ebbinghaus. Leipzig 1908, s. 393. Dalej cytowane jako *Untersuchungen I*.

² Zob. K. Groos: *Der Aufbau der Systeme. Eine formale Einführung in die Philosophie*. Leipzig 1924.

³ Zob. M. Frischeisen-Köhler: *Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Problem der Philosophie als Wissenschaft*. „Zeitschrift

Philosophie jako *Wprowadzenie*⁴. Tekst stanowi jeden z pierwszych krytycznych odniesień do problemu systemu filozoficznego, co zresztą nie dziwi również dlatego, że autor pozostaje pod wpływem myśli Wilhelma Diltheya. Widać to wyraźnie, kiedy pisze:

Historia myślenia filozoficznego nie ukazuje żadnego związku, żadnej kontynuacji, żadnego postępu. Panują chaos mniemań, anarchia poglądów i teorii, spośród których żadna nie jest możliwa do udowodnienia, a przecież każda występuje z takim samym roszczeniem do powszechnej ważności⁵.

Karl Groos publikuje rozprawę *Der Aufbau der Systeme*⁶ w roku 1924, ale *Przedmowa* do niej sygnowana jest datą „jesień 1923” i stanowi próbę zrozumienia dziejów filozofii w świetle systemów filozoficznych. W roku 1929 z kolei Franz Kröner (1889–1958) wydaje książkę zatytułowaną *Die Anarchie der philosophischen Systeme*⁷.

Pierwsze pytanie, jakie narzuca się w tym miejscu, dotyczy relacji zachodzącej między rozumieniem historii filozofii przez Groosa a tym, które prezentuje jego nauczyciel Kuno Fischer. Swoją sławę zawdzięcza Fischer dziesięciotomowej *Geschichte der neuern Philosophie*, która ukazywała się od roku 1854. Wprawdzie dwa lata wcześniej publikuje tom pierwszy, ale pod nieco innym tytułem, a mianowicie *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie*⁸. Wykład pierwszy nosi tytuł *Filozofia a historia filozofii* i stanowi istotny element rozważań przewijający się w każdym kolejnym wydaniu tomu pierwszego, które — pomijając książkę z roku 1852 — ukazują się kolejno w latach 1854, 1865, 1878, 1897, 1912. Wreszcie tekst ten zostaje opublikowany jako nadbitka⁹. Interesujące jest jednak to, że koncepcja Fischera ewoluje

für Philosophie und philosophische Kritik” 1907, Bd. 131, s. 64–84; 1908, Bd. 132, s. 4–27.

⁴ M. Frischeisen-Köhler: *Einleitung (Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Ideal einer wissenschaftlichen Philosophie)*. In: *Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme*. Hrsg. von M. Frischeisen-Köhler. Stuttgart 1907, s. 3–48.

⁵ Ibidem, s. 4–5.

⁶ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*

⁷ F. Kröner: *Die Anarchie der philosophischen Systeme*. Leipzig 1929.

⁸ K. Fischer: *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 1: *Die Philosophie von Cartesius bis Spinoza*. Abth. 1: *Einleitung in das Studium der Philosophie*. Cartesius, Geulinx, Malebranche. Stuttgart 1852.

⁹ K. Fischer: *Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*. 4. Aufl. Heidelberg 1908.

również, jeśli chodzi o rozumienie relacji, jaka zachodzi między filozofią a historią filozofii. Jedno jest ważne: akcentowanie ścisłego związku między nimi towarzyszy Fischerowi od samego początku.

Zatem studium filozofii w ogóle — zauważa już w *Wykładach z historii filozofii nowożytnej* — odnosi się do nas ze względu na nią samą jako rzecz niebudzącą wątpliwości. Tylko jedno uzasadnię bliżej: dlaczego historię filozofii ujmuję jako drogę, która prowadzi do istoty filozofii samej. Do tego skłania mnie naukowe przekonanie o wewnętrznym związku obu, a zarazem aktualny stan, w jakim filozofia znajduje się wśród nas¹⁰.

A dalej pisze:

Jedynie historia filozofii może nas wydobyć z tej bezradnej teraźniejszości; jedynie ona daje nam pewność i spokój w zgiełku mniemań, które rozsiewa filozofia dnia codziennego. Przedtem jednak musimy udowodnić to, co założyliśmy: że historia filozofii rzeczywiście zawiera istotę filozofii¹¹.

Z perspektywy Karla Groosa ważny jest sposób, w jaki rozumie system Fischer. „Filozofia wyczerpuje się w systemie właśnie tak mało, jak sztuka w jednym dziele sztuki, jak religia w danej dogmatyce albo sprawiedliwość w jednym państwie”¹². To ujęcie systemu w koncepcji Fischera wydaje się niezwykle ciekawe, a on sam podejmuje ten problem wyraźnie jeszcze tylko w pierwszym wydaniu, kiedy powtarza problematykę *Vorlesungen*...¹³. Fischer dostrzega analogię pomiędzy różnorodnością stanowisk, które należy rozpatrzyć, aby dotrzeć do systemu, i fazami świadomości. Porównuje historię filozofii do propylaei, bramy prowadzącej na Akropol, i kontynuuje:

Dlatego wielki obraz zasłonimy małym i jak Platon ustanawia państwo po to, aby znaleźć sprawiedliwość, tak chcemy rozważać historię filozofii jako propylaeę, która zaprowadzi nas do tego, co najlepsze w samej filozofii¹⁴.

¹⁰ K. Fischer: *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie...*, s. 1–2.

¹¹ Ibidem, s. 2.

¹² Ibidem, s. 4.

¹³ K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Mannheim 1854, s. 1–20.

¹⁴ K. Fischer: *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie...*, s. 3.

Tutaj jednak ujawnia Fischer dwa założenia, na których zbudowana jest jego teza, i wydaje się, że są one kluczowe dla zrozumienia jego ujęcia historii filozofii, co więcej — zdają się mieć istotne znaczenie dla rozumienia historii filozofii (historii systemów) przez samego Groosa. Píše mianowicie Fischer tak:

Oczywiście, obowiązują przy tym dwa założenia: po pierwsze, że filozofia zbiega się ze stanowiskiem, na którym się aktualnie znajduje; i po drugie, że historia filozofii postępuje naprzód w regularnym postępie od jednego systemu do innego; że te systemy nie następują po sobie przypadkowo, lecz w sposób konieczny. Tylko jeśli pierwsze założenie jest słuszne, możemy mówić o wprowadzeniu do filozofii; tylko jeśli drugie jest słuszne, możemy to wprowadzenie powierzyć historii filozofii¹⁵.

Można mieć wątpliwości, czy istotnie jest tak, jak pisze Fischer. Nie można jednak mieć wątpliwości dotyczących autorstwa tej tezy — a właściwie tych dwóch tez: autorem jest mianowicie Hegel, co oczywiście nie dziwi, skoro Fischera uznaje się za historyka filozofii wywodzącego się ze szkoły heglowskiej.

„Metoda historycznoliteracka”, o której pisze Hugo Falkenheim, to metoda ewolucyjna, a autor twierdzi wprost: „Badać historię literatury, oznacza uświadamiać sobie jej rozwój (*Entwicklung*)”¹⁶. W ten sposób daje on wyraz przekonaniu, że badania Fischera nabierają charakteru ewolucyjnego, aczkolwiek podkreśla w swoich rozważaniach, że metoda ta zawiera:

- element historyczny,
- element psychologiczny,
- element estetyczny¹⁷.

Nie zmienia to jednak faktu, że kluczowe znaczenie ma rozumienie systemu. Kuno Fischer zauważa bowiem:

Jeśli jednak samą filozofię jako tylko ogólną zdolność filozofowania należy odróżnić od historycznie określonych systemów, to natychmiast staje się jasne, że włączona w granice określonej epoki, zostaje ona także ujęta w ramy określonego systemu¹⁸.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ H. Falkenheim: *Kuno Fischer und die litterarhistorische Methode*. Berlin 1892, s. 23.

¹⁷ Zob. ibidem, s. 27–100.

¹⁸ K. Fischer: *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie...*, s. 5.

Zarazem podkreśla, że dzieje filozofii rozumie jako „czasowe następstwo systemów filozoficznych”¹⁹. Oczywiście, sprawa komplikuje się ze względu na sam problem ujęcia dziejów filozofii, które — według niego — może być kronikarskie, eklektyczne bądź sceptyczne. Eklektyzm prowadzi do „bazaru systemów”, podczas gdy sceptycyzm — do całkowitego zakwestionowania systemu. W przekonaniu Fischera ujęcie kronikarskie charakteryzuje się brakiem powiązania systemów. Inaczej rzecz się ma w dwóch pozostałych sposobach rozważania, aczkolwiek ich brak polega na tym, że owo powiązanie nie ma charakteru postępującego.

Dla eklektyka — pisze Kuno Fischer — filozofia wyczerpuje się w każdym systemie, a więc nie istnieje dla niego żaden jej postęp. Dla sceptyka filozofia nie ujawnia się w żadnym systemie, a więc nie istnieje dla niego żaden postępujący ruch w następowaniu systemów²⁰.

Niemniej jednak Fischer podkreśla, że „filozofia raczej postępuje naprzód w systemach”²¹. W dalszej kolejności odwołuje się do pojęcia rozwoju (*Entwicklung*), co stanowi ponieważ naturalną konsekwencję założenia, że w filozofii dokonuje się postęp. Pisze tak:

Jeśli to pojęcie rozwoju przeniesiemy na historię filozofii, to zagadka wielości systemów rozwiązuje się w bardzo prosty i wyraźny sposób. Są one członami organicznego porządku, w metodycznym postępie przedstawiają one rozwój filozofii²².

Filozofia jest dla Fischera ciągiem systemów i to rzutuje na historię filozofii: „Zatem historia filozofii jest systemem systemów, a ich prawdziwe przedstawienie jest przedstawieniem systematycznym albo filozoficznym”²³.

Rozważania Groosa postępują w duchu jego nauczyciela, ale nie należy zapominać, że linia ta prowadzi wprost do Hegla — nauczyciela Johanna Eduarda Erdmanna (1805—1892), którego uczniem był z kolei Kuno Fischer. Erdmann wydał za życia dwie historie filozofii. W pierwszym paragrafie swego *Zarysu historii*

¹⁹ Ibidem, s. 7.

²⁰ Ibidem, s. 9—10.

²¹ Ibidem, s. 13.

²² Ibidem, s. 16.

²³ Ibidem, s. 19.

filozofii, dzieła, które zostało napisane i wydane później niż rozważania Fischera, odwołuje się Erdmann do niego i stwierdza:

Gdyby nie istniał żaden inny sposób rozważania historii filozofii jak czysto naukowy, dla którego wszystkie systemy są równie prawdziwe, bo są czystymi mniemaniami, albo sceptyczny, który we wszystkich widzi te same błędy, albo wreszcie eklektyczny, dla którego we wszystkich znajdują się części prawdy, to raczej mieliby ci, którzy w interesie filozofii ostrzegają przed zajmowaniem się jej historią albo w ogóle, albo początkujących²⁴.

We wcześniejszym dziele, którego pierwsza część pierwszego tomu została opublikowana już w roku 1834, wskazuje Erdmann jednak, że historia winna być pojmowana w kontekście rozwoju, i pisze: „Historia jest rozwojem, który polega na tym, że nie jest ona zestawieniem niejednorodnych szczegółów, lecz całością”²⁵. Widać zatem, że Fischer przejmując od Erdmanna te elementy rozumienia historii filozofii, które odwołują się do Hegla²⁶.

Groos postrzega problem w duchu swojego nauczyciela i jego wielkich poprzedników:

Przedmiot moich badań stanowią systemy filozoficzne, a konkretnie to, jak odpowiadają potrzebom rozumu co do porządku i jedności w ciągle nowych kształtach. W tych systemach interesuje mnie formalna strona ich konstrukcji, tajemnica ich logicznej architektury²⁷.

Potrzeba „logicznej architektury” jest tym, co ma swe źródło w koncepcji Hegla poszukującego systemu w całej nauce i w związku z tym piszącego w odniesieniu do logiki: „Logikę należy [...] ująć jako system czystego rozumu, jako królestwo czystej myśli”²⁸. Przedmiot analiz, jakim jest formalny aspekt systemów filozoficznych, wyznacza metodę.

²⁴ J.E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: *Philosophie des Alterthums und des Mittelalters*. Berlin 1866, s. 1 (§ 1).

²⁵ J.E. Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie*. Bd. 1. Abt. 1: *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*. Riga—Dorpat 1834, s. 3.

²⁶ Istotę rozumienia historii filozofii prezentuje Hegel w prowadzonych wykładach. Zob. G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1994, s. 1—166.

²⁷ K. Groos: *Untersuchungen I...*, s. 393.

²⁸ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. T. 1. Tłum. A. Landman. Red. M. Pańków. Warszawa 2011, s. 39.

Sposób badania, jaki mam przed oczyma, nie jest historyczny, chociaż swoje przedmioty czerpie z historii filozofii; ponieważ dąży on do systematycznego przedstawienia. W tak samo niewielkim stopniu należy on do logiki normatywnej albo krytycznej teorii poznania²⁹.

Groos podkreśla, że przedmioty rozważa czysto rzeczowo, „jak gdyby były one pytaniem o linie, płaszczyzny albo o ciała”³⁰. Oznacza to, że interesuje go formalna strona filozofii, co znajduje wyraz również w podtytule książki. Teraz jednak dystansuje się również od psychologii, kiedy w odniesieniu do niej zauważa: „[...] rozważam »idealny przedmiot« systemu oderwany od osobistego przeżycia, które go stworzyło, jako w sobie zamknięty kompleks myśli”³¹. Groos przywołuje książkę Rudolfa Lehmana (1855–1927), filozofa i pedagoga zmarłego we Wrocławiu, poświęconą Schopenhauerowi, której jednak tylko ostatni rozdział — *Die Methode Schopenhauers* — napisany został w tym duchu³².

Karl Groos zaznacza że jego rozważania mają charakter formalny:

Właściwego psychologicznego pytania o poszczególne motywy bądź też o trwałe cechy charakteru, które skłaniają metafizyków do tego, aby wybierać to albo tamto rozwiązanie, nie stawiałem na pierwszym planie³³.

W tym kontekście niezwykle interesujące staje się zestawienie jego książki z dziełem ucznia, który swoją historię filozofii lokuje poniekąd w opozycji do nauczyciela i pisze — o czym będzie dopiero mowa w dalszej części pracy — *Życie filozofów*³⁴. Karl Groos nie wykazuje zainteresowania aspektem biograficznym, chociaż — jak się okaże — nie jest taką również intencją Mooga. Dystansuje się Groos także od metafizycznego rozumienia historii filozofii, które przypisuje Heglowi. Podkreśla, że osobiście uważa się za zwolennika Alexiusa Meinonga teorii przedmiotów³⁵. Mając

²⁹ K. Groos: *Untersuchungen I...*, s. 393–394.

³⁰ „[...] ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset”. Ibidem, s. 394.

³¹ Ibidem.

³² Zob. R. Lehmann: *Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*. Berlin 1894, s. 131–200.

³³ K. Groos: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. verbess. Aufl. Leipzig 1923, s. 113.

³⁴ W. Moog: *Das Leben der Philosophen*. Berlin 1932.

³⁵ Zob. K. Groos: *Untersuchungen I...*, s. 394.

na względzie formalne ujęcie historii filozofii, zwraca uwagę na istnienie dwóch architektonicznych motywów przewodnich w budowaniu systemów. Są nimi w jego przekonaniu:

- ustanowienie przeciwieństw,
- potrzeba przewyciężenia owych przeciwieństw³⁶.

Groos mówi o „palintropii metod”, a więc o ich odwracalności, o ich zwrotności:

Galileusz, który podobnie jak Kepler, nawiązywał do Platona, jako twórca współczesnej nauki dodał weryfikację eksperymentalną, tak że myśl powraca całkowicie do swego pierwszego punktu wyjścia i kończy ruch zgodnie z pryncypium próby obliczeniowej. Łatwo udowodnić, że ta palintropia metody stanowi bardzo często spotykaną właściwość pracy badawczej³⁷.

Chce tym samym powiedzieć Groos, że metoda nie jest czymś prowadzącym od punktu A do punktu B, od początku do końca, lecz czasem wymusza powrót do wcześniejszego stadium, jest wędrowaniem tam i z powrotem. Ciekawa byłaby próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu można się tu doszukiwać skoku jakościowego charakterystycznego dla myślenia Hegla³⁸. Groos nie odwołuje się jednak do autora *Fenomenologii ducha*, ale przywołuje Hermanna Cohena (1842–1918), który w *Logik der reinen Erkenntnis* pisze: „Na okrężnej drodze nicości sąd przedstawia źródło czegoś”³⁹. Palintropia jest nie tyle okrężną drogą, ile powrotem do źródła po to, by pójść dalej. Co więcej, stanowi powiązanie różnorodnych metod, co Groos wyraża w następujący sposób: „Indukcja i dedukcja, analiza i synteza, porównanie i odróżnianie wzajemnie się wymagają”⁴⁰. Tak skonstruowaną metodę porównuje do tkania tkaniny i stwierdza:

Aby wykończyć mocną tkaninę wiedzy, myśl leci tam i z powrotem jak czółenko tkackie między dwoma punktami końcowymi. Osiągnięty cel staje się znowu punktem wyjścia i dopiero w powrocie spełnia się metodyczny ruch⁴¹.

³⁶ Zob. ibidem.

³⁷ Ibidem, s. 396.

³⁸ Zob. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963, s. 18.

³⁹ H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902, s. 69.

⁴⁰ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 92.

⁴¹ K. Groos: *Untersuchungen I...*, s. 396. Por. Idem: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 92.

Ponadto ukazuje Groos, że myślenie ma bardzo często charakter myślenia za pomocą mitologicznych antytez, i analizuje trzy przykłady, a mianowicie niebo i ziemię, światło i ciemność oraz chaos i kosmos⁴². Rozważania te, aczkolwiek w rozwiniętej formie, stanowią punkt wyjścia historii filozofii w ujęciu Groosa⁴³.

Swoje rozważania na temat historii filozofii Karl Groos prezentuje pierwotnie na łamach wydawanego przez Hermana Ebbinghaus (1850–1909) „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane”, kolejno w tomach z roku 1908 (Bd. 48; s. 393–413), 1909 (Bd. 51, s. 247–260), 1910 (Bd. 55, s. 177–210), 1911 (Bd. 60, s. 1–25), 1912 (Bd. 62, s. 241–275), 1915 (Bd. 71, s. 54–137) oraz 1917 (Bd. 77, s. 145–211). Groos akcentuje związek między wspomnianą serią artykułów i książką, pisząc: „Część pierwsza została napisana całkowicie na nowo, przy czym zwłaszcza rozdział o mitologicznych antytezach doświadczył o wiele bardziej szczegółowego potraktowania”⁴⁴. Jednocześnie, jak wskazują jednoznacznie tytuł i podtytuł książki, jej autor odwołuje się do formalnej struktury systemów filozoficznych i poszukuje ich osobliwości.

Tak jak mniej więcej w dziełach architektury można wydobyć i porównać różne formy budowy, aby stworzyć sobie obraz różnorodnych możliwości konstrukcji, tak też chodzi w badaniach o to, aby przedstawić charakterystyczne (*stilbildenden*) czynniki myślowej budowy „przedmiotów idealnych”, które określa się jako systemy filozoficzne⁴⁵.

Groos podkreśla, że w filozofii są dwa rodzaje systemów, a mianowicie statyczne oraz kinetyczne bądź dynamiczne. Do pierwszych zalicza:

- eleacką naukę o bycie prawdziwym,
- platońską teorię idei,
- Kantowską naukę o formie.

Do kinetycznych bądź dynamicznych systemów zalicza autor:

- Heraklita teorię stawania się,
- Hegla teorię bytu⁴⁶.

⁴² Zob. K. Groos: *Untersuchungen I...*, s. 398–413.

⁴³ Zob. K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 1–40.

⁴⁴ Ibidem, s. III.

⁴⁵ Ibidem, s. VII.

⁴⁶ Zob. ibidem, s. IX.

Dowodem złożoności problematyki, jaką podejmuje Groos, ma być odwołanie się do *scientia intuitiva* jako rodzaju pewnego oglądu całości. Ten rodzaj poznania znajduje niemiecki filozof w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Karla Jaspersa. Dilthey podejmuje problem w książce poświęconej młodemu Heglowi, w której akcentuje fakt, że podstawowym pojęciem jego filozofii jest pojęcie „życie”. Dilthey pisze o poznaniu rzeczywistości w ujęciu Hegla:

W oryginalnej metafizycznej głowie należy spostrzec pewien rodzaj pierwszego, które wszystkiemu, co z niej wychodzi, nadaje barwę i dźwięk, a w przebiegu jego rozwoju powstaje logiczna świadomość, ugruntowanie i systematyczne wykształcenie tego, co na swój sposób zawarte jest w widzeniu rzeczywistości⁴⁷.

W następnej kolejności odwołuje się Groos do Karla Jaspersa, który w *Psychologii światopoglądów* analizuje rodzaje nastawień, postaw poznawczych. Ogląd całości identyfikuje Jaspers z nastawieniami kontemplatywnymi, a spośród nich (nastawienie intuicyjne, estetyczne, racjonalne) szczególne znaczenie przypisuje nastawieniu intuicyjnemu. Jaspers stwierdza: „Nasza istota przejawia niebywałą tęsknotę za pełnią tego, co naoczne”⁴⁸. Groos zwraca jednak uwagę na coś innego w myśleniu Jaspersa, a mianowicie na przekonanie, że istnieje być może niezmysłowa naoczność⁴⁹. Groos wskazuje logikę Hegla, która ma być logiką kołową, natomiast logika Schleiermachera ma być logiką poszukującą jedności pomiędzy sprzecznościami. To ostatnie ma dla Groosa ogromne znaczenie, ponieważ w ten sposób postrzega on swoją pracę nad historią filozofii.

Spośród charakterystycznych (*stilbildenden*) motywów przy budowie systemów szczególne znaczenie wydaje mi się mieć więc praca z przeciwieństwami, a później znowu potrzeba, by takie przeciwieństwa jakoś przezwyciężyć⁵⁰.

Część pierwsza książki poświęcona jest dualistycznym podziałom występującym w filozofii. Groos wymienia trzy typy tych dualizmów, a mianowicie:

⁴⁷ W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Leipzig—Berlin 1921, s. 138—139.

⁴⁸ K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919, s. 56.

⁴⁹ Zob. K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. X. Por. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen...*, s. 57.

⁵⁰ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. XI.

- mitologiczne antytezy,
- dualistyczne traktowanie świata w początkach filozofii,
- myślenie dualistyczne widoczne w koncepcjach Platona, Kartezjusza i Kanta⁵¹.

Rozważania zawarte w książce rozpoczyna Groos od odwołania się do Wilhelma Wundta, który w publikacji poświęconej Leibnizowi wskazuje dualistyczny podział i mówi: „Ale jako świetny środek pomocniczy tymczasowego porządku zjawisk okazuje się faktycznie wszędzie przydatne tamto oddzielenie”⁵². Ten dualizm dostrzega Groos już w metodzie, o której pisze, że wymaga ona ustalenia dwóch punktów, a mianowicie celu i punktu wyjścia, i właśnie w tym upatruje antytetycznego charakteru myślenia⁵³. Z tego też powodu Groos mówi w *Untersuchungen I* o tym, że antyteza jest „pierwotnym środkiem myślowym”⁵⁴.

Swoje trzecie badanie poświęcone zagadnieniu systemu — zatytułowane *Zur Psychologie der Entgegensetzung* — koncentruje Groos na psychologii przeciwstawienia⁵⁵, aczkolwiek już w badaniu pierwszym akcentował on znaczenie antytezy dla badania:

Antyteza — pisze tam Groos — jest oczywistym środkiem do tego, aby zagmatwaną różnorodność przeżycia ogarnąć wzrokiem za pomocą radykalnego, nawet jeśli niezadowolającego na stałe podziału. Jest ona pierwotnym pryncypium myślenia, nie zakończeniem, lecz wyjściem i pierwszym uchwyceniem poznawania⁵⁶.

Na znaczenie owej metody antytetycznej dla myślenia Groosa zwraca uwagę Hans Leisegang, którego zdaniem cechuje go samodzielność myślenia względem nawiązującego do Trendelenburga Diltheya⁵⁷. Groos podkreśla, że badanie drugie poświęcone jest empirycznemu udowodnieniu antytetyki i odwołuje się do filo-

⁵¹ Zob. ibidem, s. V.

⁵² W. Wundt: *Leibniz. Zu seinem zweihundertjährigen Todestag 14. November 1916*. Leipzig 1917, s. 47.

⁵³ Zob. K. Groos: *Untersuchungen I...*, s. 395.

⁵⁴ Ibidem, s. 398.

⁵⁵ K. Groos: *Untersuchungen über den Aufbau der Systeme. 3: Zur Psychologie der Entgegensetzung*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane”. Bd. 55. Hrsg. von H. Ebbinghaus. Leipzig 1910, s. 177—210. Dalej cytowane jako *Untersuchungen III*.

⁵⁶ K. Groos: *Untersuchungen I...*, s. 399. Por. Idem: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 1.

⁵⁷ Zob. H. Leisegang: *Denkformen*. 2. neu bearbeitete Aufl. Berlin 1951, s. 39.

zofii przedsokratejskiej⁵⁸. Co ciekawe, początku współczesnego mu sporu Groos upatruje właśnie w sporze Sokratesa z sofistami i pisze: „W wielkim sporze między Sokratesem a sofistyką po raz pierwszy walczy »czysta logika« przeciwko »psychologizmowi«”⁵⁹. Przy okazji zwraca uwagę na znaczenie rozwiązań tymczasowych, które ostatecznie zostaną zakwestionowane. „Historia filozofii dowodzi nam, że istnieje skłonność do tego, aby w całej rozciągłości także takie przedmioty uważać za realne, którym zazwyczaj później jest się skłonnym przyznać tylko znaczenie idealne”⁶⁰.

Druga część książki Groosa stanowić ma przeciwwagę dla części pierwszej. Tamta odnosiła się do występujących w filozofii dualizmów, i to przede wszystkim w filozofii starożytnej. Autor odwołuje się tam do początkowego myślenia opartego na mitologicznych antytezach (niebo i ziemia, światło i ciemność oraz chaos i kosmos), następnie do myślenia zawierającego się w dualizmach charakterystycznych dla początków filozofii, wreszcie do myślenia dualistycznego tak wybitnych myślicieli, jak Platon, Kartezjusz i Kant. Teraz w części drugiej próbuje Gross znaleźć pryncypium organizujące myślenie i odwołuje się przede wszystkim do myślicieli pokantowskich, chociaż się do nich nie ogranicza. Punktem wyjścia czyni przekonanie o istnieniu trzech sposobów rozwiązania problemu:

- radykalnym,
- pośrednim,
- monistycznym⁶¹.

Te trzy rozwiązania (które niekiedy się zazębiają) dadzą się już wykazać w dwóch przeciwieństwach filozofii Kantowskiej: zjawisko i rzecz sama w sobie (rozwiązanie radykalne), materia i forma (rozwiązanie monistyczne i pośrednie)⁶².

Już takie postawienie sprawy zdradza rozumienie filozofii Kanta i skłania do zastanowienia się nad pochodzeniem owego rozumienia; tym bardziej, że rozważania dotyczące rozwiązania radykalnego — jak nazywa je Groos — rozpoczynają się zdaniem:

⁵⁸ Zob. K. Groos: *Untersuchungen über den Aufbau der Systeme. 2: Beispiele aus der Geschichte der Philosophie*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane”. Bd. 51. Hrsg. von H. Ebbinghaus. Leipzig 1909, s. 247–260. Dalej cytowane jako *Untersuchungen II*.

⁵⁹ Ibidem, s. 255.

⁶⁰ K. Groos: *Untersuchungen III...*, s. 199.

⁶¹ Zob. K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 93.

⁶² Ibidem.

„Poznaliśmy Kanta jako współczesnego reprezentanta teorii dwóch światów”⁶³. Dwie kwestie narzucają się tu od razu. Po pierwsze, chodzi o filozofa, do którego Groos się odwołuje, czyli o Jakoba Friedricha Friesa (1773–1843), który wprawdzie może i powinien być postrzegany jako jeden z pierwszych obrońców Kanta przed idealistami niemieckimi — czy szerzej, reprezentantami filozofii pokantowskiej — ale przecież nie jest to równoznaczne z faktem, że właściwie odczytał problem rzeczy samej w sobie. Pierwsze zdanie książki *Wissen, Glaube und Ahndung* brzmi: „Zazwyczaj rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej w sobie uznawane jest za najważniejszą rzecz filozofii Kantowskiej”⁶⁴. Groos uznaje to nie tyle za założenie Friesa, ile za fakt. Po drugie, odwołuje się tu do teorii dwóch światów, nie konkretyzując filozofa, który uchodzi za twórcę teorii dwóch światów, a mianowicie Emila Laska⁶⁵. Co więcej, Groos przywołuje dwóch myślicieli, których wskazuje Lask, a mianowicie Platona i Kanta. Zamiast występującego u Laska Arystotelesa, w koncepcji Groosa pojawia się Kartezjusz. Jest tu jeszcze trzeci ciekawy motyw, kiedy Groos mówi o Kantowskim podwojeniu bytu:

Z tego wynika dla niego o tyle ostry dualizm, o ile drugiemu światu „rzeczy samych w sobie” (ażeby uzyskać miejsce dla wiary) nie musi przysługiwać nic z określeń, które świat zjawisk czynią prawidłowo się poruszającym mechanizmem, który powinien być skonstruowany według tamtego ideału⁶⁶.

Problem polega na tym, że odwołanie się w nawiasie do fragmentu z *Przedmowy do drugiego wydania* z roku 1787 *Krytyki czystego rozumu* opiera się na epistemologicznej interpretacji rzeczy samej w sobie. Kant bowiem pisze tam tak: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”⁶⁷. Inny-

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ J.F. Fries: *Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena 1805, s. 3.

⁶⁵ Na ten temat zob. A.J. Noras: *Teoria dwóch światów. Lask a Hartmann*. W: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. A.J. Noras, D. Kubok. Katowice 2002, s. 93–111. Por. zwłaszcza E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Hrsg. von E. Heerigel. Tübingen 1923, s. 5–25.

⁶⁶ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 93–94.

⁶⁷ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 43 (B XXX). Szerzej na ten temat A.J. Noras: *Rzecz sama w sobie jako problem*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2014, nr 2, s. 135–152.

mi słowy, Kant nie ma tu na myśli dwóch światów, jak chce tego Groos, gdyż stanowisko autora *Krytyki czystego rozumu* jest stanowiskiem epistemologicznym.

Skąd zatem pochodzi obraz Kanta, jaki wybiera Groos? Odpowiedź można otrzymać tylko na drodze pośredniej, wskazując myślicieli pokantowskich, do których się odwołuje. Przede wszystkim wymienia Groos Hansa Vaihingera, który podejmuje problem w początkowych partiach drugiej części swego *Komentarza*⁶⁸, i w zasadzie odwołuje się do wymienionych przez niego myślicieli. Pierwszym z nich, o którym Vaihinger wyraża się entuzjastycznie, jest Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Swój fundamentalny zarzut wobec Kantowskiej rzeczy samej w sobie zawarł w *Dodatk*u (*Beilage*) do książki *David Hume über den Glaube* noszącym tytuł *Über den transzendentalen Idealismus*, gdzie pisze:

Muszę przyznać, że ta trudność w studium filozofii Kantowskiej zajmowała mnie niemało, tak iż rok za rokiem musiałem na nowo zaczynać czytać *Krytykę czystego rozumu*, ponieważ ciągle nie wiedziałem, że bez tego założenia nie mogłem pojąć tego systemu, a wraz z nim nie mogłem w nim pozostać⁶⁹.

Vaihinger tak ocenia przytoczony fragment:

Najlepsze, co na ten temat powiedziano — może najlepsze i najważniejsze, co w ogóle kiedykolwiek powiedziano o Kancie — historia filozofii zawdzięcza Jacobiemu⁷⁰.

W dalszej kolejności przywołuje Groos słynny, anonimowo opublikowany tekst autorstwa Gottloba Ernsta Schulze (1761–1833):

Jeśli — czytamy tam — transcendentalna dedukcja kategorii, której dostarczyła krytyka rozumu, jest słuszna, to jedna z najlepszych zasad krytyki rozumu, a mianowicie że wszelkie poznanie zaczyna się wraz z oddziaływaniem obiektywnych przedmiotów na nasz umysł, jest niesłuszna i fałszywa⁷¹.

⁶⁸ Zob. H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 2. Stuttgart–Berlin–Leipzig 1892, s. 35–55.

⁶⁹ F.H. Jacobi: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau 1787, s. 222–223. Por. A.J. Noras: *Rzecz sama w sobie jako problem...*, s. 136–137.

⁷⁰ H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft...*, s. 36.

⁷¹ [G.E. Schulze:] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst*

W dalszej kolejności odwołuje się Groos — postępując konsekwentnie za Vaihingerem — do książki polskiego filozofa Salomona Maimona (1754—1800), która w porządku chronologicznym ukazała się dwa lata wcześniej niż dzieło Schulzego⁷². Książka przynosi ideę filozofii transcendentalnej, lokującą się pośrodku, pomiędzy koncepcjami Kanta i Karla Leonharda Reinholda (1757—1823) — którego Groos pomija tutaj i omawia w odniesieniu do drugiego i trzeciego przypadku — a filozofią Johanna Gottlieba Fichtego (1762—1814), ale pojęcie rzeczy samej w sobie najpełniej definiuje w książce z roku 1793, stanowiącej zbiór wcześniejszych tekstów. Jako pierwszy znajduje się tam tekst *Ueber die Progressen der Philosophie*, napisany na konkurs ogłoszony przez Królewską Akademię Nauk w Berlinie w roku 1791. Pytanie konkursowe brzmiało: Jakie rzeczywiste postępy poczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa? Konkurs wygrał Immanuel Kant tekstem *O postępach metafizyki*⁷³, który w roku śmierci myśliciela z Królewca opublikował jego przyjaciel Friedrich Theodor Rink (1770—1811) pod tytułem *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Jakie są rzeczywiste postępy, które metafizyka w Niemczech poczyniła od czasów Leibniza i Wolffa?)*⁷⁴. W tekście *Ueber die Progressen der Philosophie* Maimon pisze:

Metafizyka dogmatyczna, powiada on, wbrew dogmatycznej filozofii, bierze za podstawę pojęcie rzeczy samej w sobie będącej poza wszelkimi zjawiskami. W rzeczywistości jednak ta rzecz sama w sobie jest bezsens (Unding): ponieważ bezsens jest czymś (*objectum logicum*), w odniesieniu do czego nie można wcale podać jakiegś cechy⁷⁵.

Rzecz sama w sobie zostaje tu określona jako „bezsens” — nie-„rzecz”, gdyby dosłownie tłumaczyć niemiecki termin „Unding”.

einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. [Helmstädt] 1792, s. 264. Por. K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 95.

⁷² Zob. S. Maimon: *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen.* Berlin 1790.

⁷³ I. Kant: *O postępach metafizyki.* Tłum. A. Banaszkiewicz. Postłowie K. Stachowiak. Gdańsk 2007.

⁷⁴ I. Kant: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik.* In: Idem: *Gesammelte Werke.* Bd. 20: *Handschriftlicher Nachlaß.* Bd. 7. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin 1942, s. 253—332.

⁷⁵ S. Maimon: *Streifereien im Gebiete der Philosophie.* Berlin 1793, s. 48.

Podobne określenie pojawia się w książce poświęconej rozumieniu kategorii w ujęciu Arystotelesa, kiedy Maimon zauważa: „Rzecz poza świadomością (...) jest bezsensem!”⁷⁶.

Myślicielem, do którego odwołuje się Vaihinger, a za nim Groos, jest Johann Gottlieb Fichte. Vaihinger stwierdza: „U Fichtego od początku zaznaczyło się dążenie do tego, aby pozbyć się »nieszczęsnej rzeczy samej w sobie«”⁷⁷. Vaihinger ma świadomość odmienności filozofii Fichtego od pierwowzoru, jaki przedstawił Kant. Co ciekawe, Karl Groos — o czym była mowa — podąża tropem Vaihingera, ale podkreśla odmiennność *Komentarza* wobec *Die Philosophie des Als Ob*. Co więcej, przywołuje Groos interpretację Ericha Adickesa (1866—1928), który jako jeden z pierwszych podkreślał teoriopoznawczy charakter stanowiska transcendentalnego Kanta.

Dla Kanta krytyka poznania, który określił granice tego, co naukowo uchwytne, to, co bytujące samoistnie, jest tylko rzeczą myślną. Ale ta metodyczna rezygnacja nie pozostaje w sprzeczności z fenomenalizmem⁷⁸.

Warto dodać, że w tym samym roku, w którym Groos wydaje swoją książkę poświęconą historii filozofii, Adickes publikuje dzieło *Kant und das Ding an sich*⁷⁹. Claudio Almir Dalbosco pisze o niej tak: „Książka *Kant und das Ding an sich* stanowi krytykę takich autorów jak Maimon, Beck i Fichte, którzy filozofię Kanta próbowali uwolnić od »nauki o rzeczy samej w sobie«”⁸⁰.

Rozwiązanie odwołujące się do materii i formy uznaje Groos za rozwiązanie monistyczne i pośrednie zarazem. Rozpoczyna od przywołania stanowiska Ernsta Macha, które określa jako rozwiązanie radykalne — podobnie, jak w wypadku filozofów pokantowskich — ale dostrzega w jego rozważaniach element antykantowski, czemu daje wyraz:

Radykalne rozwiązanie można na przykład znaleźć u Macha, którego myślenie uległo rozstrzygającym wpływom przez kry-

⁷⁶ „Das Ding außer dem Bewußtseyn (...) ist ein Unding!”. S. Maimon: *Die Kategorien des Aristoteles. Mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt*. 2. Aufl. Berlin 1798, s. 173.

⁷⁷ H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft...*, s. 44.

⁷⁸ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 97.

⁷⁹ E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.

⁸⁰ G.A. Dalbosco: *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*. Würzburg 2002, s. 87.

tyczne zajęcie stanowiska wobec Kanta. Ponieważ jest on nie tylko konsekwencjalistą, lecz znosi także wewnątrz świadomości samoistne formy⁸¹.

Groos odwołuje się jeszcze później do Macha i — jak będzie o tym mowa w dalszej części pracy — określa jego stanowisko jako teorię dwóch metod.

Do myślicieli, których miejsce w klasyfikacji budzi szczególne zainteresowanie, należy Karl Leonhard Reinhold. Zwyczajowo postrzegany bywa obok Jacobiego, a Konstanty Bakradze (1898—1970) tak komentuje rozwój tej filozofii:

Jacobi, Reinhold, Schulze, Maimon, Beck, wreszcie Fichte wydobyli na jaw wady i sprzeczności filozofii Kantowskiej. Rozpoczęło się poprawianie filozofii Kanta w duchu idealizmu⁸².

Tymczasem Groos, dostrzegając znaczenie Reinholda, umieszcza jego filozofię poza linią rozwojową, na której istnienie zwraca uwagę Bakradze. Argumentuje przy tym, że rozwiązanie Reinholda jest rozwiązaniem monistycznym ze względu na zasadę świadomości⁸³, która w gruncie rzeczy stanowi jednak próbę przekształcenia filozofii Kanta. Monizm Reinholda Groos określa w następujący sposób: „[...] przyjęcie jedności, która obejmuje to, co przeciwstawione”⁸⁴. Jedność tę umożliwia zasada świadomości, co pogłębia wątpliwości dotyczące zaklasyfikowania filozofii Reinholda, ale nie ma wpływu na zdanie Groosa. „W Reinholdzie zatem — pisze on — znajdujemy reprezentanta zainteresowania monistycznego; pomimo przeciwieństwa materii i formy odkrywa jednolity fundament w zasadzie świadomości”⁸⁵.

Friedrich Schiller (1759—1805) reprezentuje — w przekonaniu Groosa — rozwiązanie pośrednie.

Schiller przedstawia dobry przykład trzeciej formy przewycięzienia dualizmów: włączenie członów pośrednich albo „rozwiązanie pośrednie”; tę formę, zgodnie z jej pierwszą wspaniałą realizacją, możemy także nazwać „rozwiązaniem platońskim”⁸⁶.

⁸¹ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 97.

⁸² K. Bakradze: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Tłum. Z. Kudero-wicz. Warszawa 1965, s. 46.

⁸³ Zob. A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 48—49.

⁸⁴ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 98.

⁸⁵ Ibidem, s. 99.

⁸⁶ Ibidem.

Groos podkreśla skłonność Schillera do tego, aby rzeczywistość postrzegać w świetle antytez, co wiązać się miało z tym, że intelekt Schillera charakteryzuje „niezwykła, przenikliwa ostrość”⁸⁷. Herbert Schnädelbach w książce poświęconej Heglowi zwraca uwagę na to, że przyjaciel Hegla Friedrich Hölderlin (1770–1843) odwołuje się do Schillera. „W tamtym czasie ważny dla Hölderlina był Schiller, który próbował połączyć Kantowskie dualizmy zmysłowości i intelektu, skłonności i obowiązku w wyższej, ale nie transcendentnej zasadzie, i znowu pada tu słowo »miłość«”⁸⁸. Co interesujące, zarówno Schnädelbach, jak i Groos wskazują, że idzie Schillerowi o poszukiwanie harmonii. Groos pisze w tym samym duchu, co Schnädelbach: „Rozwiązanie trudności polega na przyjęciu pędu do zabawy, w którym działają wspólnie obydwa pędy podstawowe”⁸⁹.

Dotychczasowe rozwiązania uznaje Groos za statyczne i przeciwstawia im rozwiązania dynamiczne. „Chcemy teraz, bez możliwości wyznaczenia całkowicie ostrej granicy w każdym wypadku, scharakteryzować jako genetyczne takie rozwiązania, które rozważają i przewyżniają dualizm sub specie evolutionis”⁹⁰. Filozof uznaje krzyżujące się podziały i formułuje następujące stwierdzenia:

- Przewyciężenie przeciwieństwa za pomocą rozwoju może mieć charakter nieczasowo-logiczny bądź czasowo-dynamiczny — a wtedy rozwiązanie genetyczne jest związane z rozwojem nieczasowo-logicznym.
- Przewyciężenie genetyczne może być pośrednie bądź monistyczne.

Najciekawsza jest jednak konkluzja Groosa:

Omawiane ciągi myślowe w ujęciu Reinholda i Schillera, do których znowu możemy tu nawiązać, dlatego są szczególnie pouczające, że tam chodziło o genetyczno-pośrednie i prawdopodobnie nieczasowo pomyślane rozwiązanie, tutaj chodzi o genetyczno-monistyczne i czasowo pomyślane rozwiązanie. Przy czym w przeciwieństwie do tego, co dotychczas wywiedzione, poznajemy w koncepcji Reinholda tendencję pośrednią, u Schillera zaś — tendencję monistyczną — dowód tego, że ten sam myśliciel może proponować różne rozwiązania⁹¹.

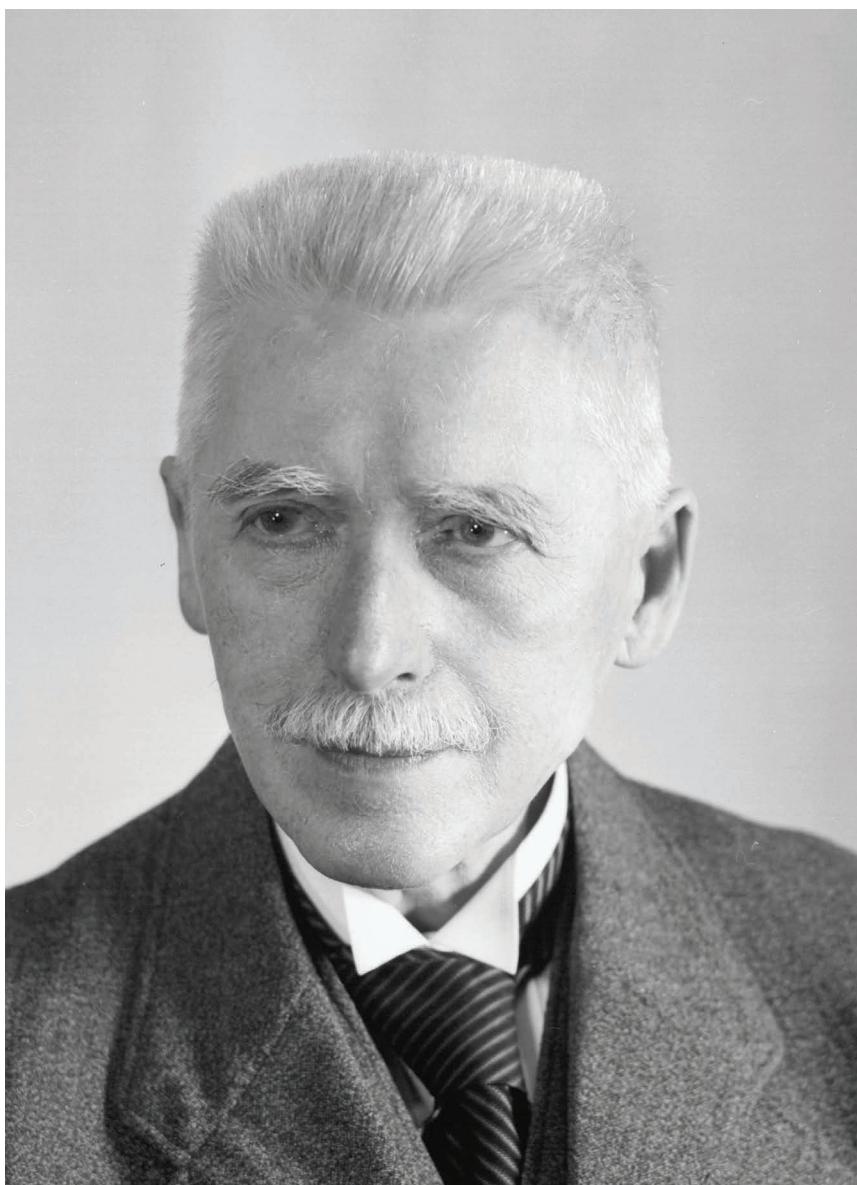
⁸⁷ Ibidem, s. 99–100.

⁸⁸ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 36–37.

⁸⁹ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 101.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem, s. 102.



Fot. 2. Karl Groos

Źródło: Universitätsbibliothek Tübingen Handschriftenabteilung, PB 9: Ger-Hae Karl Groos

Sposób rozumowania Groosa w odniesieniu do koncepcji Reinholda jest następujący: w ujęciu statycznym poszukiwał możliwości nadania jednolitej podstawy różnym zdolnościom filozofii krytycznej i znalazł ową podstawę w zasadzie świadomości. W ujęciu dynamicznym zasługa Reinholda polega na tym, że próbuje zdynamizować statyczną strukturę krytyki rozumu. Dynamizacja ta polega na stopniowaniu materii, co Groos nazywa „względną materialnością” (*relative Stofflichkeit*) i odwołuje się przy tym do Arystotelesa, choć jest przekonany, że w najlepszy sposób charakteryzuje to filozofię Reinholda. Stwierdza, że ten podrodzaj metody genetyczno-pośredniej można nazwać „rozwiązaniem Arystotelesa”, i podkreśla, że Reinhold zastosował go do krytyki rozumu⁹². Stanowisko Reinholda zalicza Groos do dynamicznych z następującego powodu: „Punkt wyjścia Reinholda stanowi »dany« surowy materiał wrażeń, który pochodzi z pobudzenia świadomości przez rzeczy same w sobie”⁹³. Interesujące, że dostrzega Groos to, co charakterystyczne dla Reinholda w rozwoju filozofii pokantowskiej, a mianowicie uznanie rzeczy samej w sobie, której Maimon już nie uznaje. Schiller z kolei jest dla Groosa reprezentantem metody genetyczno-monistycznej⁹⁴.

Schemat Schillerowskiej filozofii rozwoju brzmi: od jedności, która nie zna jeszcze rozdzielenia, do rozdzielenia; a następnie, kiedy przeciwstawione siły dzięki sporowi dotarły do całkowitego rozwoju, ponad rozdzieleniem do nowej, wyższej jedności⁹⁵.

Trudno sobie wyobrazić, że kiedy mowa o dynamicznym ujęciu rzeczywistości, nie ma miejsca dla Hegla. Groos postrzega go jako zwieńczenie filozofii idealizmu niemieckiego, a więc Fichtego i Schellinga:

Jednakże — stwierdza on — filozofia tożsamości Schellinga nie znalazła aprobaty jego przyjaciela Hegla. Zamiast absolutnej tożsamości, w której wszelka logiczna określoność zanika jak w „otchłani pustki”, chce on ustanowić dostojne i żywotne pojęcie ducha jako podstawę całej rzeczywistości⁹⁶.

⁹² Zob. ibidem, s. 102–103.

⁹³ Ibidem, s. 103.

⁹⁴ Zob. *Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der „Kantstudien“*. Hrsg. von H. Vaihinger, B. Bauch. Berlin 1905.

⁹⁵ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 104.

⁹⁶ Ibidem, s. 106.

Odwołuje się przy tym Groos do *Przedmowy do Fenomenologii ducha*, gdzie Hegel pisze o otchłani pustki, krytykując stanowisko Schellinga:

[...] widzimy, jak doprowadzenie do rozpląnięcia się (*Auflösung*) wszystkiego, co zróżnicowane i określone, albo raczej: jak dalej nierozwinięte i w sobie samym nieusprawiedliwione strącanie różnic i określeń w otchłań pustki uchodzi za spekulatywny sposób rozważania⁹⁷.

Problem polega wszakże na tym, że istotnie Hegel z czasem dystansuje się od Schellinga, co najtrafniej diagnozuje Herbert Schnädelbach, który zauważa:

Naturalnie, drogi Hegla i Schellinga, tak filozoficznie, jak i personalnie, musiały się rozejść tam, gdzie poszło o to, jak z perspektywy „abstrakcyjnego” rozsądku irracjonalną spekulację określić jako racjonalną⁹⁸.

Wynika to z przekonania, że Schelling nie dokonał przemiany tego, co statyczne, w to, co dynamiczne.

Istotą filozofii Hegla jest stawanie się, które znajduje wyraz w metodzie genetycznej, prowadzącej do tego, że ostatecznie system Hegłowski jest dynamicznym panteizmem, ściśle powiązany z dialektyką i idealizmem. „Jeśli (...) absolutny rozum jest Bogiem, to stawanie się w świecie jest stawaniem się Boga i cały proces świata nie jest niczym innym, jak realizacją Boga”⁹⁹. Groos podkreśla, że Hegłowi chodzi o to, aby „znaleźć rzeczywiście genetyczną metodę”¹⁰⁰, i wskazuje miejsce w *Przedmowie do Fenomenologii ducha*, gdzie Hegel pisze: „Jest jednak o wiele trudniej uczynić płynnymi zakrzepłe myśli, niż uczynić płynnym zmysłowe istnienie”¹⁰¹. Groos podkreśla, że Hegel postępuje inaczej niż Schelling, który przeciwieństwa poniekąd ustawia obok siebie jako dane bieguny. Tymczasem Hegel ukazuje kunszt dialektyki i pisze:

Tym, co sprawia, że pojęcie rozwija się samo dalej, jest wspomniana już przedtem *negatywność*, którą pojęcie zawiera w so-

⁹⁷ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1..., s. 23.

⁹⁸ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 18.

⁹⁹ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin—New York 1974, s. 262.

¹⁰⁰ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 107.

¹⁰¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1..., s. 45.

bie samym. Negatywność ta stanowi czynnik naprawdę dialektyczny. Dialektyka, którą dotąd uważano za odrębną część logiki i co do jej celu, i punktu widzenia, można rzec, całkowicie zapoznano, zyskuje w ten sposób inną pozycję¹⁰².

Groos zwraca jeszcze uwagę na dwie szczególne formy filozofii, a mianowicie systemy wspomnianego już Salomona Maimona oraz Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachera. W odniesieniu do pierwszego podkreśla, że odrzuca on pojęcie rzeczy samej w sobie, a zatem problemem staje się dlań to, co dane. W celu rozwiązania tego problemu posługuje się Maimon zaczerpniętym od Leibniza pojęciem wielkości nieskończenie małej i pojęcie realności tłumaczy, opierając się na Leibnizowym pojęciu. Warto zaznaczyć, że do Maimona odwołuje się później Hermann Cohen. W odniesieniu do Schleiermachera natomiast podkreśla Groos, że jego filozofia sytuuje się w tym nurcie, który odwołuje się do „Kantowskiego oddzielenia wiedzy od wiary”¹⁰³. Jednocześnie przywołuje myślicieli, którzy do tego nurtu są zaliczani, a mianowicie Jakoba Friedricha Friesa, a następnie Johanna Georga Hamanna (1730–1788) oraz Friedricha Heinricha Jacobiego. Co interesujące, zakwalifikowanie Schleiermachera do jakiegoś nurtu filozofii nie jest proste. Pokazuje to Gerhard Lehmann, który omawia go jako romantyka oraz absolutnego idealistę¹⁰⁴. Groos natomiast podkreśla, że „Schleiermacher jest wybitnym filozofem, który najbardziej faworyzował krzyżowanie się przeciwieństw w budowie swojego systemu”¹⁰⁵.

Po określeniu sytuacji, jaka panuje w filozofii pokantowskiej, Groos systematyzuje dalsze stanowiska. Nie zmienia się klucz, jaki stosuje, dzieli bowiem stanowiska na:

- radykalne,
- pośrednie,
- monistyczne.

W odniesieniu do pierwszego rozwiązania, rozwiązania radykalnego, Groos zauważa: „Radykalne przewyciężenie dualizmu polega na tym, że jedna strona wątpliwego przeciwieństwa zostaje wyłączona, podczas gdy druga zostaje utrzymana z roszczeniem, że wystarcza sama dla siebie”¹⁰⁶. Przykładem jest dla Groosa kar-

¹⁰² G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. T. 1..., s. 48.

¹⁰³ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 113.

¹⁰⁴ Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 52–58 oraz 88–90.

¹⁰⁵ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 119.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 120.

tezjanizm i charakterystyczny dla niego dualizm, który — w odróżnieniu od starożytnego dualizmu, „wertikalnego” — nazywa „horyzontalnym”, przy czym utrzymuje, że kartezjanizm stanowi współczesną wersję teorii dwóch światów, i podkreśla, że przykładem jest bądź to koncepcja Berkeley’a wykluczającego wszelką materialność, bądź też francuskich materialistów. Druga grupa ujęć radykalnych wychodzi natomiast od antytezy dobra i zła, a zatem nietrudno się domyślić, że Groos będzie tu analizować koncepcje, które — najogólniej rzecz ujmując — mają charakter aksjologiczny. I rzeczywiście odwołuje się do takich myślicieli, jak Max Scheler (1874—1928), Artur Schopenhauer czy Eduard von Hartmann. Niemniej jednak największą rolę przypisuje koncepcji Rudolfa Hermanna Lotzego (1817—1881), o której pisze:

Nie można więc zaprzeczyć, że także w odniesieniu do problemu radykalnego rozwiązania dążenia do doskonałości i szczęścia nabiera ważności jego silny wpływ na systematyczne myślenie, że właśnie tutaj szczególnie dobitnie uwyrażnia się związek filozofii z potrzebami duszy¹⁰⁷.

Za kolejny dualizm uznaje Groos przeciwieństwo determinizmu i indeterminizmu, a następnie teorię dwóch rodzajów wiedzy (*Zweiwissenlehre*)¹⁰⁸. Teorię tę odnosi do koncepcji dwóch władz poznania, a mianowicie do poznania zmysłowego i poznania rozumowego, czyli również do Kanta.

Groos powraca teraz do rozwiązań pośrednich, a właściwie do rozwiązania pośredniego, gdyż skupia się jedynie na Platona wertykalnym dualizmie. Analizuje go, odwołując się między innymi do Paula Natorpa (1854—1924), ale nie przywołuje jego kontrowersyjnej książki z roku 1903¹⁰⁹, lecz wykład opublikowany w roku 1914¹¹⁰. Groos dystansuje się jednak od ujęcia Natorpa i podkreśla: „Na pierwszym planie stawiamy właśnie historyczne ujęcie historycznego Platona”¹¹¹. Z tego historycznego ujęcia wynika, że Platon oddziałuje przede wszystkim jako metafizyk, a nie teoretyk poznania, jak chcą go widzieć reprezentanci szkoły marburskiej, a więc również Natorp. Dlatego Groos przywołuje interpretację Arystotelesa i podkreśla, że „Platońska teoria idei

¹⁰⁷ Ibidem, s. 137.

¹⁰⁸ Zob. ibidem, s. 143.

¹⁰⁹ P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.

¹¹⁰ P. Natorp: *Über Platons Ideenlehre*. Berlin 1914.

¹¹¹ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 156.

została wyprowadzona ze spotkania Sokratejskiej filozofii pojęcia z Heraklita teorią przepływu¹¹².

Ostatni rozdział pracy poświęca Groos rozwiązaniom monistycznym, przy czym w punkcie wyjścia dystansuje się od szerokiego rozumienia monizmu i pisze: „Dlatego, jak wynika to z wcześniejszych ustaleń, terminu »monistyczny« będziemy używać w określonym znaczeniu, a mianowicie gdy chodzić będzie o ustanowienie wyższej jedności ponad przeciwieństwem”¹¹³. Odwołuje się przy tym do Oswalda Külpego (1862–1915) i Arthura Drewsa (1865–1935), aby pokazać, że jego rozumienie monizmu jest odmienne od zaprezentowanego przez nich. Külpe poświęcił temu zagadnieniu paragraf dziewiętnasty swego *Einleitung in die Philosophie*¹¹⁴, natomiast Drews w roku 1908 wydał dwutomowe dzieło na temat monizmu¹¹⁵. Groos wylicza typy myślenia monistycznego:

1. Antypluralistyczny i antydualistyczny monizm. Spinoza jako myśliciel łączy obie tendencje: antypluralistyczny charakter ma filozofia Parmenidesa i Schopenhauera, natomiast system antydualistyczny prezentuje Haeckel.
2. Ilościowy i jakościowy monizm. Monizm ilościowy prezentują eleaci: Spinoza i Schopenhauer, jakościowy zaś — reprezentanci materializmu i spirytualizmu.
3. Monizm substancji i monizm zdarzenia to stanowiska charakterystyczne dla mechanistycznego ujęcia świata.
4. Monizm źródła i celu ostatecznego. Monizm źródła reprezentują jońscy filozofowie przyrody i Plotyn, a monizm celu ostatecznego — William James.
5. Pojęcie „wyższej jedności”. Tu Groos odróżnia cztery możliwe stanowiska:
 - najwyższa substancja — Kartezjusz,
 - najwyższa jedność jako najwyższy stopień wielostopniowego królestwa — Plotyn,
 - myśl o *coincidentia oppositorum* — Mikołaj z Kuzy,
 - nauka o dwóch stronach (tego samego przedmiotu) — Kartezjusz mówi o Bogu, że jest *causa transiens*, a Spinoza — że *causa immanens*.

¹¹² Ibidem, s. 158.

¹¹³ Ibidem, s. 230.

¹¹⁴ O. Külpe: *Einleitung in die Philosophie*. 2. verbess. Aufl. Leipzig 1898, s. 147–155.

¹¹⁵ *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*. Bd. 1: Systematisches. Bd. 2: Historisches. Hrsg. von A. Drews. Jena 1908.

6. Monizm paralelistyczny — opowiadają się za nim Spinoza, ale także Schelling i Eduard von Hartmann.
7. Różne odcienie paralelizmu.

Groos wskazuje ponadto systemy stanowiące odmianę paralelistycznego sposobu myślenia, charakterystycznego dla Spinozy. Wymienia:

- teorię dwóch metod występującą w koncepcji Ernsta Macha i Wilhelma Wundta,
- paralelistyczne opracowanie przeciwieństwa przyczynowości i celowości — Leibniz.

Następnie odnosi się Groos do analizy przeciwieństwa monizmu i materializmu:

Zgodnie z naszymi określeniami pojęcia — pisze on — konsekwentny materializm jest rozwiązaniem radykalnym, a nie monistycznym. Spinozy nauka o dwóch stronach jest zasadniczo odmienna od Hobbesa nauki o jednej stronie¹¹⁶.

Aloisa Riehla (1844—1924) kwalifikuje jako reprezentanta krytycznego monizmu, podczas gdy Gerardusa Heymansa (1857—1930) uznaje za przedstawiciela monizmu psychicznego, któremu poświęcił znaczną część swego — opublikowanego po raz pierwszy w roku 1905 — *Einführung in die Metaphysik*¹¹⁷.

Próba oceny ujęcia dziejów filozofii przez Karla Groosa najlepiej wypadnie wówczas, gdy on sam odpowie na nasuwające się wątpliwości.

Mój wysiłek w całych rozważaniach końcowych był w mniejszym stopniu skierowany na wyjaśnienie pozytywnych poglądów niż na udowodnienie, że także z naszego formalnego badania wyrastają problemy, które mogą pobudzić do rozważań teoriopoznawczych i metafizycznych¹¹⁸.

Oznacza to zatem swoistą arbitralność w badaniach dziejów filozofii.

¹¹⁶ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 263.

¹¹⁷ G. Heymans: *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*. 2. durchges. und vermehrt. Aufl. Leipzig 1911, s. 221—335.

¹¹⁸ K. Groos: *Der Aufbau der Systeme...*, s. 316.

Część druga

Hans Leisegang

Biografia filozofa

Hans Leisegang jest myślicielem, o którym Herbert Gottwald (1937—2009), urodzony w Świeradowie-Zdroju profesor historii na Uniwersytecie w Jenie, zwykł mawiać, że doświadczył dyktatury w dwójnasób¹. Co ciekawe, dwa razy doświadczył jej jako profesor Uniwersytetu Friedricha Schillera w Jenie. Pierwszy raz z racji tego, że sprzeciwił się totalitaryzmowi faszystowskiemu, za co został skazany na więzienie, w którym spędził czas od grudnia 1934 do marca 1935 roku. Drugi raz w roku 1948, kiedy został pozbawiony profesury na Uniwersytecie w Jenie, ponieważ sprzeciwiał się upolitycznieniu nauki w sowieckiej strefie okupacyjnej, w której znalazło się miasto. Tym razem musiał opuścić strefę okupacyjną i udał się do Berlina Zachodniego, gdzie związał się z powstającym Freie Universität Berlin.

Hans Leisegang urodził się 13 marca 1890 roku we wsi Blankenburg w Turynii. Ojciec Otto Leisegang (1861—1945) był pastorem ewangelickim, o matce źródła nie wspominają niczego ponad to, że bardzo poważnie chorowała. Najpierw poroniła, podczas trzeciej ciąży doznała paraliżu nóg, aż w końcu zdiagnozowano stwardnienie rozsiane². Ojciec starał się o inną posadę, gdyż Blankenburg był małą wioską, która nie pozwalała utrzymać rodziny. W końcu został proboszczem i nauczycielem religii w wojskowym sierocińcu na zamku Pretzsch, gdzie rodzina przebywała w latach 1890—1896. Tym samym związał się z wojskiem i kolejne przenosiny były podyktowane służbą wojskową. Do następnej przeprowadzki doszło w październiku 1896 roku, kiedy Otto Leisegang został mianowany pastorem dywizji w Colmar w Alzacji. „Możliwe — pisze Eckardt Mesch, uczeń i biograf Leisegang — że wrażenia z czasów spędzonych w Colmar we wczesnym dzieciństwie

¹ Zob. H. Gottwald: *Geleitwort zu Eckardt Mesch: Hans Leisegang — Leben und Werk*. In: E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk*. Erlangen—Jena 1999, s. I.

² Zob. E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 1.

wywarły wpływ na upodobanie Leisegang'a do kultury francuskiej, ale także na jego narodowo-niemieckie nastawienie"³. W roku 1899 Otto Leisegang został powołany na pastora szkoły kadetów w Diez an der Lahn w Nadrenii-Palatynacie znajdującej się na zamku Oranienstein. Z kolei w październiku 1902 roku Ottona Leisegang'a powołano na stanowisko pastora dywizji garnizonu w Nysie (niem. Neisse). Kolejna przeprowadzka nastąpiła w czerwcu 1906 roku, kiedy Ottona Leisegang'a ponownie przeniesiono do Alzacji, tym razem zgodnie z jego wolą do uniwersyteckiego Straßburga. Po maturze Leisegang zapisał się na uniwersytet w Straßburgu na studia z filozofii, historii języka niemieckiego i francuskiego oraz filologii klasycznej. Jednak rodzina przeprowadziła się znowu w roku 1908, tym razem bez zmarłej matki oraz studiującego w Straßburgu Hansa, do miasta Prettin, niedaleko Pretzsch.

Hans Leisegang kończy studia bardzo wcześnie, bo już w roku 1911 — obrona rozprawy doktorskiej odbywa się 22 lipca tegoż roku. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem Clemensa Baeumkera (czasem występuje pisownia Bäumer), poświęcona teorii przestrzeni w późnym platonizmie, zostaje opublikowana w tym samym roku⁴. Ze względu na analizy poświęcone filozofii Filona z Aleksandrii (10 r. przed Chr.—40 r. po Chr.) Leisegang staje się jednym z autorytetów dla badaczy doktryny tego wybitnego myśliciela⁵, a sama praca doktorska zostaje wyróżniona i nagrodzona. Theodor Litt (1880—1962) w tekście opublikowanym z okazji pierwszej rocznicy śmierci filozofa zauważa: „Tym samym osiedlił się Leisegang na pograniczu, z którego prześledzenia powinny mu wyrosnąć obfite owoce pracy życiowej: pograniczu między filozofią a judeochrześcijańską religią i teologią”⁶. Warto dodać, że Clemens Baeumer (1853—1924) to katolicki filozof i historyk filozofii — ten fakt podkreśla szczególnie Leisegang, który w roku 1903 został następcą Windelbanda na katedrze filozofii w Straßburgu i przebywał tam do roku 1912, kiedy został powołany do Monachium. Współpromotorem pracy, o czym jednak Mesch nie wspomina,

³ Ibidem, s. 3.

⁴ Zob. H. Leisegang: *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern*. Straßburg 1911.

⁵ Zob. F. Siegert: *Leisengangs Beitrag zur Philon-Forschung*. In: *Philosophie eines Unangepaßten: Hans Leisegang*. Hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg 2003, s. 27—33.

⁶ T. Litt: *Hans Leisegang. Zur ersten Wiederkehr seines Todestages am 5. April 1952*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1952, Bd. 6, H. 2, s. 276.

był Theobald Ziegler (1846–1918). Leisegang był za młody i nie miał zaliczonej odpowiedniej liczby semestrów; obowiązkowi tego dopełnił na Uniwersytecie w Lipsku, prawdopodobnie z powodu bliskości ojca. 1 kwietnia 1914 roku otrzymał stanowisko w progimnazjum w miasteczku Markranstädt, graniczącym od strony zachodniej z Lipskiem. Tym samym mógł poślubić córkę pastora Ernę Mehlhose. Do ślubu doszło w tym samym roku. Ze związku tego urodzili się syn Siegfried (1916–?) oraz córka Gertrud Römer-Leisegang (1922–1996).

Pierwsza wojna światowa spowalnia karierę Leisegangą. W pierwszym naborze nie, ale w dodatkowym, przeprowadzonym już w roku 1916, zostaje uznany za zdatnego do służby wojskowej i skierowany na front zachodni, po czym na front wschodni do Galicji. Następnie Leisegang znowu trafia na front zachodni i bierze udział w słynnej bitwie pod Cambrai. We wrześniu 1918 roku „przygoda” z wojskiem się kończy z powodu rany postrzałowej prawej ręki. Powrót z frontu powoduje, że Leisegang może zająć się nauką. W roku 1919 publikuje gotową już trzy lata wcześniej książkę *Der heilige Geist...*⁷. Jej rękopis przesyła do Wiednia i 7 lipca 1916 roku książka otrzymuje nagrodę fundacji Hermanna Bonitza. Sytuacja zawodowa Leisegangą się komplikuje — nie może wrócić do szkoły w Markranstädt, ponieważ została zamknięta. Przez dwa lata pracuje w szkole podstawowej, a później dostaje pracę w Gimnazjum Króla Alberta w Lipsku.

Leisegang chce się — jak zauważa Eckardt Mesch⁸ — habilitować już w roku 1914. W związku z tym 9 września tegoż roku zwraca się do władz Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Lipsku z pytaniem o dopuszczenie do habilitacji, ale otrzymuje odpowiedź odmowną ze względu na niewystarczający dorobek. Interesujące jest to, że podstawą habilitacji miała być (prawie ukończona) rozprawa zatytułowana „Wahrheitsbegriff in Kants Kritik der reinen Vernunft”, która jednak nie znajduje się w dorobku autora. Drugą próbę habilitowania się podejmuje Leisegang pod koniec roku 1919, ale tym razem nie przedstawia pracy o Kancie, lecz o pojęciu ducha w ewangeljach synoptycznych⁹. Pracę oceniają urodzony w Lipniku (dziś część Bielska-Białej), zaliczany do

⁷ H. Leisegang: *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*. Leipzig 1919.

⁸ Zob. E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 32.

⁹ H. Leisegang: *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*. Leipzig 1922.

neokantyzmu metafizycznego Johannes Volkelt (1848–1930), urodzony w Poznaniu psycholog i filozof Felix Krueger (1874–1948), następca Wilhelma Wundta w słynnym Institut für experimentelle Psychologie, oraz filolog klasyczny Richard Heinze (1867–1929), w roku akademickim 1921/1922 rektor uczelni. Kolokwium (nie wiadomo dlaczego drugie) odbyło się 29 października 1920 roku. Praca była planowana jako dzieło trzytomowe, ale inflacja spowodowała, że powstał tylko jeden tom. Tematyka pracy sprawia, że Berlińska Akademia Nauk zwraca się do Leisegang’a z następującą propozycją: „[...] sporządzić zarazem filologiczny i filozoficzny indeks do dzieł Filona z Aleksandrii”¹⁰. W konsekwencji powstają *Indices ad Philonis Alexandrini opera*¹¹, uchodzące za „dzieło niezastąpione”¹² w badaniach nad myślą Filona. Leisegang zaczyna pracować jako docent prywatny na Uniwersytecie w Lipsku, gdzie w roku 1925 obejmuje stanowisko profesora nadzwyczajnego. Wprawdzie w roku 1928 otrzymuje powołanie na Uniwersytet Karola w Pradze, ale je odrzuca ponieważ — jak twierdzi — nie może przyjąć warunków rządu Czechosłowacji. Kolejne powołanie następuje w roku 1930, kiedy Leisegang zostaje profesorem zwyczajnym Uniwersytetu Friedricha Schillera w Jenie.

Lata dwudzieste to okres wzmożonej aktywności naukowej filozofa. W roku 1923 publikuje Leisegang książkę poświęconą św. Pawłowi¹³, która — zdaniem Mescha — stanowi wstęp do najważniejszego dzieła.

W tym niewielkim pod względem objętości dziele autor coraz wyraźniej dochodzi do dziedziny przedmiotowej, która później będzie stanowić jądro jego pracy badawczej: analizy form myślenia¹⁴.

Zwraca ponadto Mesch uwagę na to, że w rozprawie poświęconej św. Pawłowi pada zwrot „metoda formy wewnętrznej”¹⁵, a ponadto akcentuje fakt, że część druga poświęcona jest technikom myślowym. Leisegang odwołuje się tu do Karla Jaspersa, który w *Psychologie der Weltanschauungen* wyróżnia trzy techniki:

¹⁰ T. Litt: *Hans Leisegang...*, s. 276.

¹¹ [H. Leisegang:] *Indices ad Philonis Alexandrini opera quae compisuit Joannes Leisegang*. Berlin 1926–1939.

¹² F. Siegert: *Leisegangs Beitrag zur Philon-Forschung...*, s. 27.

¹³ Zob. H. Leisegang: *Der Apostel Paulus als Denker*. Leipzig 1923.

¹⁴ E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 22.

¹⁵ H. Leisegang: *Der Apostel Paulus als Denker...*, s. 45.

- scholastyczną technikę myślową,
- eksperymentującą technikę myślową,
- dialektyczną technikę myślową¹⁶.

W latach dwudziestych publikuje trzy książki we wrocławskim wydawnictwie Ferdinanda Hirta poświęcone historii filozofii. W roku 1922 ukazuje się książeczka na temat filozofii greckiej¹⁷, rok później zaś — filozofii hellenistycznej¹⁸. W roku 1928 — roku wydania *opus vitae* — ukazuje się praca poświęcona filozofii niemieckiej¹⁹. Rok 1924 przynosi kolejne ważne wydanie książki Leiseganga, omawiającej zagadnienie gnozy. Publikacja miała bowiem już pięć wydań²⁰. Eckardt Mesch odnosi się do książki Hansa Jonasa (1903—1993) poświęconej zagadnieniu gnozy²¹ i podkreśla, że „Jonas bardziej akcentuje orientalne, a nie greckie źródła gnozy”²². W 1928 roku zostaje również wydana najważniejsza książka Leiseganga, a mianowicie *Denkformen*, której druga edycja ukazała się w roku 1951²³. Została ona wydana najprawdopodobniej później niż książka poświęcona filozofii niemieckiej, o czym mogą świadczyć daty, jakimi sygnowane są przedmowy. Przedmowa do *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert* jest datowana na 1 czerwca 1927 roku, natomiast przedmowa do *Denkformen* ponad rok później, a mianowicie 1 lipca 1928 roku. Mając zapewne na uwadze najważniejsze dzieło Leiseganga, Theodor Litt zauważa: „W historyku myśli filozoficznej obudził się systematyk”²⁴.

Końcem października 1929 roku Leisegang poznaje siostrę Friedricha Nietzschego Elisabeth Förster-Nietzsche (1846—1935), która proponuje mu krytyczną edycję dzieł brata. Współpraca nie doszła do skutku, ponieważ Leisegang chciał, żeby Förster-Nietzsche udostępniła mu całą korespondencję brata, jaką dyspo-

¹⁶ Zob. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919, s. 66—70. Por. H. Leisegang: *Der Apostel Paulus als Denker...*, s. 30—31.

¹⁷ Zob. H. Leisegang: *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*. Breslau 1922.

¹⁸ Zob. H. Leisegang: *Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin*. Breslau 1923.

¹⁹ Zob. H. Leisegang: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*. Breslau 1928.

²⁰ Zob. H. Leisegang: *Die Gnosis*. Leipzig 1924.

²¹ Zob. H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*. 2 Bde. Göttingen 1934—1954.

²² E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 28.

²³ H. Leisegang: *Denkformen*. 2. neu bearb. Aufl. Berlin 1951 (cytuje według tego wydania).

²⁴ T. Litt: *Hans Leisegang...*, s. 277.

nowała. Siostra Nietzschego odmówiła, uznając, że nie wszystko nadaje się do druku. Sprawa nabiera większego rozmachu, opiera się o władze uniwersytetu w Jenie, ale ostatecznie na początku 1931 roku zostaje zamknięta. Biograf Leiseganga Eckardt Mesch zastanawia się, czy nie miało to wpływu na zainteresowanie nazistów osobą filozofa, ale stwierdza: „Hans Leisegang był jednak dyskryminowany w oczach nazistów z innych powodów”²⁵. W tym czasie zmienia się również sytuacja zawodowa Leiseganga, związana z osobą Maxa Wundta (1879–1963), który — tak jak Leisegang doktoryzował się — habilitował się w Straßburgu pod kierunkiem Clemensa Baeumkera i Theobalda Zieglera w roku 1907. W roku 1920 Wundt zostaje w Jenie następcą Rudolfa Euckena, a w roku 1929 otrzymuje powołanie do Tybingi. Powstaje pytanie, kto zostanie jego następcą i zajmie drugą katedrę oprócz Brunona Baucha (1877–1942).

W listopadzie 1929 roku — pisze Christian Tilitzki — wydział przedstawił nieszczególnie oryginalną propozycję trójki uczonych: Ernst Hoffmann — Julius Stenzel — Leisegang. Umieszczony na trzecim miejscu docent z Lipska wydawał się właściwie (...) w beznadziejnym położeniu, ponieważ sprawozdawca „masę” jego publikacji zakwalifikował jako „nierównowartościową”²⁶.

Dodajmy, że Ernst Hoffmann (1880–1952) to zaprzyjaźniony z Ernstem Cassirerem (1874–1945) historyk filozofii, natomiast Julius Stenzel (1883–1935) to urodzony we Wrocławiu filolog klasyczny i filozof, wybitny znawca Platona i przyjaciel Richarda Krollera. Jedyne teksty dostępne w języku polskim to jego habilitacja²⁷.

Wilhelm Frick (1877–1946), stracony w Norymberdze prominentny działacz partii narodowosocjalistycznej, w roku 1930 powołany na stanowisko ministra spraw wewnętrznych i oświaty w Turynii, zastąpił na stanowisku Arnolda Paulssena (1864–1942), przyjaciela Hoffmanna, który zdążył go jeszcze powołać. Ten ostatni, nie chcąc współpracować z ministrem NSDAP, na początku lutego 1930 roku odrzuca powołanie. Frick wskazuje wówczas Hansa Friedricha Karla Günthera (1891–1968). Günther — czo-

²⁵ E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 98.

²⁶ Ch. Tilitzki: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. T. 1. Berlin 2002, s. 287.

²⁷ Zob. J. Stenzel: *O problemie historii filozofii. Próba metodologiczna*. Tłum. A.J. Noras. „Idea — Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2016, t. 28/1, s. 387–424.

łowy ideolog rasistowskiej doktryny NSDAP, znany jako „Rassengünther” albo też jako „Rassenpapst” — spotyka się jednak ze zdecydowanym sprzeciwem Wydziału Filozoficznego uniwersytetu w Jenie. W tej sytuacji Frick przedstawiła kandydaturę Arnolda Rugego (1881–1945), wnuka związanego z lewicą heglowską Arnolda Rugego (1802–1880). Ruge to również nacjonalista niemiecki i radykalny antysemita, uczeń Wilhelma Windelbanda. Ze względu jednak na sprzeciw również Ruge nie dostaje posady. W końcu powołanie otrzymuje Hans Leisegang, przyjmuje je i od 1 sierpnia 1930 roku jest profesorem zwyczajnym w Jenie. 8 listopada tego roku wygłasza wykład inauguracyjny zatytułowany *Der Sinn der Philosophiegeschichte*. Ciekawe jest to, że mimo sprzeciwu uczonych Günther otrzymuje posadę w Jenie. Utworzono dla niego katedrę na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym i była to Katedra Antropologii Społecznej.

Eckardt Mesch dowodzi, że uwięzienie Leiseganga stanowiło wynik naгонki, jaką prowadzono wobec niego od powołania do Jeny, a szczególnie od momentu dojścia nazistów do władzy. W 1934 roku urzędujący rektor fizyk Abraham Esau (1884–1955) przekazuje Leisegangowi, żeby w swoich wykładach zachowywał większą ostrożność. Leisegang podkreśla jednak w odpowiedzi, że uniwersytet nie jest zgromadzeniem ludowym. Argument przeciwko Leisegangowi stanowiło również to, że był członkiem skupiającej weteranów pierwszej wojny światowej organizacji „Stahlhelm”. Bezpośredni powód aresztowania był jednak inny. 2 sierpnia 1934 roku zmarł urodzony w Poznaniu marszałek Paul von Hindenburg, 7 sierpnia zaś w całych Niemczech odbywała się manifestacja żałobna. Leisegang reprezentował organizację „Stahlhelm” i kiedy Hitler rozpoczął swoją przemowę, miał powiedzieć: „Jak może jedynie starszy strzelec wygłaszać przemówienie żałobne dla feldmarszałka”²⁸. Leisegang miał protestować, twierdząc, że tego nie powiedział, aczkolwiek utrzymywał swoje rozczarowanie tym, że mowę żałobną wygłosił Hitler, a nie żaden ze starych generałów. 3 września Leisegang został wezwany na posterunek gestapo, ale podkreślał tam nieszkodliwość swego czynu i został wypuszczony. W rozpoczynającym się roku akademickim zastraszono jego studentów. Wreszcie 23 listopada przyszło zawiadomienie o konieczności stawienia się przed sądem specjalnym (*Sondergericht* — był to sąd działający w czasach nazizmu) w Weimarze dnia 30 listopada. Proces miał charakter „kafkowski” — prokurator żądał osiemnastu

²⁸ E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 107.

miesiący aresztu, skończyło się na sześciu. „Profesor uniwersytetu zdaje się stać ponad starszym strzelcem Adolfem Hitlerem” — taki tytuł nosił artykuł poświęcony sprawie, zamieszczony na łamach organu prasowego NSDAP, a mianowicie „Völkischer Beobachter”²⁹.

Więzienie trwało w sumie cztery miesiące i 23 marca 1935 roku Hans Leisegang został warunkowo zwolniony. Problemem pozostaje jego dalsza praca na uczelni, ponieważ skazano go na sześć miesięcy i ówczesne prawodawstwo taką możliwość wykluczało. Leisegang rozmawia z rektorem, funkcję tę pełni w owym czasie teolog ewangelicki Wolf Meyer-Erlach (1891–1982), na temat swojej przyszłości. Kłopot polega na tym, że rektor jest zwolennikiem NSDAP, a karierę zrobił tylko i wyłącznie dlatego, że był propagandzystą partii nazistowskiej. Leisegang udaje się do rektora 10 kwietnia 1935 roku i dowiaduje się, że nigdy nie otrzyma katedry na uniwersytecie w Jenie. Powodem, dla którego rozmawia z rektorem, jest powołanie do wojska na kurs szkoleniowy dla strzelców karabinów maszynowych. Mesch podkreśla, że chciano mu w ten sposób pomóc³⁰. Okazuje się to niemożliwe z powodu niezliczonej ilości wrogów. 26 lipca 1935 roku Leisegang zostaje urlopowany z wojska, a 6 listopada zwolniony. 30 września odbywa się pierwsza rozprawa odwoławcza, ale niestety po wielu odroczeniach ostateczny wyrok zapada 1 czerwca 1937 roku i Leisegang zostaje pozbawiony profesury. Przez dziesięć lat przysługuje mu prawo do 4/5 uposażenia zasadniczego, co jednak nie jest ogromną kwotą, jeśli zważyć, że na wysokość pensji profesora wpływały przede wszystkim opłaty za wykłady i egzaminy.

Rodzina filozofa znajduje się w trudnej sytuacji. Syn studiuje fizykę i w związku z tym, że ojciec nie jest profesorem, musi płacić za studia, córka jest przed maturą. Hans Leisegang pracuje naukowo, ale niewiele może publikować i musi liczyć na pomoc innych. „Poza jenajskimi kolegami i proboszczami, poza wspomnianym już wydawcą Felixem Meinerem o rodzinę troszczył się przede wszystkim Nicolai Hartmann”³¹. Wydawnictwo Felixa Meinera założył w roku 1911 w Lipsku Felix Meiner (1883–1965), w roku 1951 przeniesiono je do Hamburga. Interesujące jest również to, że o rodzinę troszczył się Nicolai Hartmann (1882–1950), który w latach drugiej wojny światowej był profesorem w Berlinie. Gdy więc w roku 1950 umiera Hartmann, wówczas Leisegang w następujący sposób rozpoczyna wspomnienie pośmiertne:

²⁹ Ibidem, s. 114.

³⁰ Zob. ibidem, s. 129.

³¹ Ibidem, s. 134.

Tym, co odeszło wraz z Nicolaiem Hartmannem, nie jest jego dzieło, które go przeżyje, lecz człowiek, który go stworzył. Dlatego o jego dziele powinno się mówić tylko wówczas, gdy pozwala poznać człowieka, z którym współpracowałem trzydzieści lat, który posyłał mi każdą swoją książkę, osobiście bądź listownie wyrażał swoje zdanie o moich pracach i który należał do nielicznych, którzy w czasach panowania narodowych socjalistów pozostał niezmiennie wierny³².

W roku 1938 Leisegang podejmuje studia z fizyki na Uniwersytecie w Jenie, którego wcześniej był profesorem. Studia kończy obroną pracy doktorskiej 15 lipca 1942 roku, a tytuł pracy brzmi: *Diodengalvanometer zur Messung kleinster hochfrequenter Wechselströme*³³. Otrzymuje posadę fizyka technicznego w Ainring w Górnej Bawarii, w Institut für Flugausrüstung und Gerätebau der Deutschen Forschungsanstalt für Segelflug (Instytut Sprzętu Lotniczego i Inżynierii Aparatury Niemieckiego Instytutu Badawczego Szybownictwa), położonym na lotnisku zbudowanym specjalnie dla Adolfa Hitlera. W styczniu 1945 roku, po niemal trzech latach pracy, zostaje zwolniony do domu z powodu choroby.

Pod koniec wojny Amerykanie byli zainteresowani dwoma uczonymi jenajskimi: pedagogiem Peterem Petersenem (1884–1952)³⁴ oraz Hansem Leisegangiem. Ani jeden, ani drugi uczony nie zdecydował się na opuszczenie Jeny, chociaż Amerykanie zabrali z sobą Siegfrieda Leisenganga z rodziną. Wojna się skończyła i Leisegang rozpoczął starania o rehabilitację. Okazało się to niełatwe. Procedura trwała aż do 21 grudnia 1945 roku, kiedy ostatecznie odbyło się posiedzenie rady wydziału, na którym przywrócono Leisenganga na stanowisko profesora zwyczajnego filozofii na uniwersytecie jenajskim. Pierwszym wrogiem Leisenganga był wspomniany już Petersen, co wiązało się z faktem, że w roku 1933 sprzeciwił się Leisegang powołaniu do Jeny psychologa Hansa Volkelta (1886–1964), syna filozofa Johannes Volkelta i zdecydowanego narodowego socjalisty. Drugim wrogiem miał być profesor Hermann Johannsen (1889–1970), uczeń Brunona Bauchy³⁵. Ostatecznie

³² H. Leisegang: *Nicolai Hartmann zum Gedächtnis*. 9. Oktober 1950. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1951, Bd. 5, H. 2, s. 276.

³³ Zob. E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 138.

³⁴ Petersen był w Jenie następcą Wilhelma Reina (1847–1929).

³⁵ „Uczeń Brunona Bauchy — zauważyła Tilitzki — Hermann Johannsen podpisał 4 marca 1933 roku odezwę przedwyborczą NSDAP, podczas gdy rok wcześniej głosował jeszcze za Hindenburgiem i przeciwko możliwemu prezydentowi Rzeszy Hitlerowi”. W przypisie zaś zaznacza: „Odezwę z 4.02.1932 spośród je-

Leisegang odzyskał profesurę na Uniwersytecie w Jenie — formalnie nastąpiło to 1 grudnia 1945 roku. Od razu na horyzoncie pojawiły się inne kłopoty, ponieważ miasto znalazło się w sowieckiej strefie okupacyjnej (Sowjetische Besatzungszone). Wprawdzie niektóre miasta — wśród nich Jenę — wyzwoliły wojska amerykańskie, ale te wycofały się po podpisaniu traktatu pokojowego. Tym sposobem również Jena znalazła się w sowieckiej strefie okupacyjnej, co nie przysłużyło się ani uczelni, ani też Leisegangowi. „Podczas obydwu pierwszych semestrów po wojnie — pisze Eckardt Mesch — Sowietci nie zezwolili na wykłady i ćwiczenia z filozofii i historii”³⁶. Zajęcia rozpoczęły się dopiero od semestru zimowego 1946/1947 i dopiero wtedy mógł wyklądać Leisegang.

Filozofia była dla Sowietów kamieniem obrazy i dlatego od samego początku znalazła się na cenzurowanym. Pod koniec roku 1947 Rosjanie chcieli zorganizować „Kongres Ludowy”, który miał pokazać Zachodowi, że ludzie wcześniej związani z Zachodem akceptują zmiany, jakie zachodzą w sowieckiej strefie okupacyjnej. Idealną osobą do tego był Hans Leisegang, który oczywiście odrzucił tę propozycję. Senat Uniwersytetu wspierał Leisenganga i nie przystał na propozycję współpracy w organizacji kongresu. Nie mogło się to spodobać władzom. Zaczęła się naгонka na niektórych profesorów, wśród nich na Leisenganga. Wykorzystano do tego celu między innymi Dankwarta Schrödera, wówczas studenta filozofii, który na łamach gazety „Thüringer Volk” opublikował artykuł *Wissenschaftler im Rücken des Fortschritts* (*Naukowiec na tyłach postępu*). Biograf Leisenganga, w tamtych czasach jego student, podkreśla, że autor artykułu to raczej „dość bezbarwny typ, nigdy niewyróżniający się podczas seminarium filozoficznego, który swoją odznakę SED (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands — AJN) nosił w sposób nierzucający się w oczy”³⁷. Nie zmienia to faktu, że lawina została uruchomiona po raz drugi. Innym powodem tego, że Hans Leisegang stał się niewygodny, była próba wymuszania programu nauczania, polegająca między innymi na pisaniu przez profesorów programów swoich wykładów, czemu Leisegang się wyraźnie sprzeciwiał. W anonimowym tekście

najskich docentów podpisali Leisegang, Petersen, Johannsen i dawniejsi socjaldemokraci Linke i Vaerting”. Ch. Tilitzki: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. T. 1..., s. 181. Paul Ferdinand Linke (1876–1955) to uczeń Wilhelma Wundta, natomiast Mathilde Vaerting (1884–1977) to pedagog i socjolog.

³⁶ E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 149.

³⁷ Ibidem, s. 165.

podkreślał, jak pisze Mesch, że system kontroli ma charakter sowiecki³⁸.

Każdy, kto przeżył lata realnego socjalizmu, wie, że sprawie należało nadać charakter publiczny. 28 maja 1948 roku odbyło się spotkanie, na nim potępiono Leiseganga, a mowę oskarżycielską wygłosiła studentka, którą Mesch określa jako „Ursula U.”³⁹. Odwoływała się do jego pracy poświęconej Goethemu, odczytując ją w duchu aktualnie panujących tendencji oraz sprzecznym z tym, co w niej napisał⁴⁰. Nie dopuszczono do głosu tych, którzy chcieli bronić filozofa. On sam podkreślał, że musi się bronić przed interpretacją swojego wykładu, jakiej dokonał Schröder, oraz musi bronić przyjętej wykładni Goethego. 18 lipca 1948 roku Leisegang opublikował na łamach „Thüringische Landeszeitung” — jedyne go dziennika z czasów DDR, który ukazuje się do dziś — artykuł zatytułowany *Wissenschaft oder Politik?*. Przypadek — Mesch wskazuje, że tak w istocie było — sprawił, że wydawca gazety Hermann Becker (1905—1981) został uwięziony. Stało się to kilka dni po opublikowaniu artykułu Leiseganga, ale też po kongresie Liberal-Demokratische Partei, którą założył w 1945 roku. To, co stało się z Beckerem, dowodziło powagi sytuacji. Konflikt między Sowietami a Trizonią narastał. Sowietci nie mogli sobie poradzić z oporem uczonych i zgodzili się na utworzenie Wolnego Uniwersytetu w Berlinie (Freie Universität Berlin), który został założony 4 grudnia 1948 roku. Należało rozwiązać problem władz uczelni. Zawiązała się komisja założycielska, na której czele stał historyk sztuki Edwin Redslob (1884—1973), późniejszy rektor FU Berlin. Rozmawiano w Tybindze z filozofem Eduardem Sprangerem (1882—1963), berlińczykiem z pochodzenia, na temat przejścia do Berlina. Urodzony w Żmigrodzie filozof i socjolog Hans-Joachim Lieber (1923—2012) udał się do Jeny, aby pozyskać Leiseganga, ale ten odmówił. Pierwszym rektorem FU Berlin został sędziwy historyk Friedrich Meinecke (1862—1954), któremu pomagał Redslob. „Tajne powołanie Hansa Leiseganga na katedrę filozofii nowo utworzonego Wolnego Uniwersytetu w Berlinie zostało podtrzymane”⁴¹.

Pomimo to Leisegang pozostał jeszcze w Jenie, ale nagonka trwała. Nazwisko filozofa skreślono z listy egzaminatorów, a sprawa otarła się o osobę ministra oświaty Turynгии. W biografii Leiseganga określono tę osobę jako „Pani minister dr Torhorst”.

³⁸ Zob. ibidem, s. 151.

³⁹ Ibidem, s. 170.

⁴⁰ Zob. H. Leisegang: *Goethes Denken*. Leipzig 1932.

⁴¹ E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk...*, s. 187.

Była to Marie Torhorst (1888–1989), pełniąca funkcję ministra w latach 1947–1950. W kwestii egzaminowania protestowały dwa wydziały: rodzimy Wydział Filozoficzny oraz Wydział Matematyczno-Przyrodniczy. Doktor Torhorst osobiście przyjechała do Jeny i 27 października 1948 roku odbyła rozmowę z Leisegangiem, natomiast dwa dni później spotkała się z przedstawicielami senatu uniwersytetu. Spotkanie dotyczyło jednak nie tylko filozofa, lecz także urzędującego rektora, którego chciano się pozbyć. Fizyk Friedrich Hund (1896–1997) nie był członkiem SED, a partia potrzebowała swojego człowieka na tym stanowisku i dawno już wybrano następcę — botanika Ottona Schwarza (1900–1983). Pretekstem do zwolnienia rektora okazała się wizyta w Jenie rosyjskiego germanisty profesora Tschenodenoffa, której rektor nie nadał odpowiedniej rangi. Pani minister zakomunikowała na posiedzeniu senatu obie kwestie — ustąpienie rektora (później sama potwierdziła, że wizyta radzieckiego germanisty była tylko pretekstem do takiego potraktowania Hunda) oraz zwolnienie Leisegangą. Pismo, które podpisał premier Werner Eggerath (1900–1977), mówi:

Pan profesor dr Hans Leisegang zostaje z ważnością od 29 października 1948 roku na podstawie rozkazu sowieckiej administracji wojskowej Turynгии nr 36 zwolniony z Uniwersytetu Friedricha Schillera w Jenie z powodu swojego antydemokratycznego zachowania⁴².

Leisegang próbował zostać w Jenie, co więcej, ze względu na obowiązek pracy w sowieckiej strefie okupacyjnej poszedł do urzędu pracy, ale oczywiście nie znaleziono dla niego odpowiedniego zajęcia. W końcu poddał się i opuścił Jenę, a 26 listopada wygłosił pierwszy wykład dla studentów FU Berlin.

Sytuacja w Berlinie była w tamtym czasie niepewna. Leisegang dostał powołanie na katedrę filozofii, pedagogiki i psychologii Technische Hochschule Darmstadt — w Niemczech Zachodnich, ale ją odrzucił. W 1950 roku chce organizować w Berlinie kongres filozoficzny, ale bez powodzenia, bo ostatecznie kongres odbywa się w Bremie. Kongres podejmuje decyzję o podtrzymaniu członkostwa Paula Ferdinanda Linkego (1876–1955), jenajskiego kolegi Leisegangą, co wywołuje ostry sprzeciw filozofa. Leisegang poświęca się pracy organizacyjnej na rzecz uniwersytetu, przygotowuje drugie wydanie swego fundamentalnego dzieła. Umiera nagle 5 kwietnia 1951 roku. Klaus-Michael Kodalle (ur. 1943), urodzony

⁴² Ibidem, s. 203.



Fot. 3. Hans Leisegang

Źródło: SLUB Dresden / Deutsche Fotothek / Fritz Eschen

w Gliwicach emerytowany profesor Uniwersytetu w Jenie, w pięćdziesiątą rocznicę śmierci Leiseganga zorganizował w Jenie konferencję jemu poświęconą, a dwa lata później opublikował materiały z konferencji. Książka nosi symptomatyczny tytuł, który oddaje istotę życia myśliciela — *Filozofia nieprzystosowanego: Hans Leisegang*⁴³.

⁴³ *Philosophie eines Unangepaßten: Hans Leisegang*. Hrsg. von K.-M. Kordalle. Würzburg 2003.

Historia filozofii

Pomijając fundamentalne dzieło *Denkformen*, które będzie przedmiotem analiz w następnym rozdziale, Hans Leisegang napisał w życiu trzy mające charakter popularyzatorski, związane historie filozofii, które ukazały się we wrocławskim wydawnictwie Ferdinanda Hirta, a mianowicie:

- *Griechische Philosophie von Thales bis Platon* (1922),
- *Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin* (1923),
- *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert* (1928).

Do tego dodać należy dwie książki opublikowane po śmierci autora, obie wydane w oficynie Walter de Gruyter. Pierwszą jest *Einführung in die Philosophie*¹, natomiast drugą — książka będąca swoistą autobiografią, wydana nakładem Freie Universität Berlin². Wymienione pozycje oraz kilka ważnych artykułów, które zostaną uwzględnione w trakcie analizy, stanowią materiał pozwalający, jak mi się wydaje, na uchwycenie istoty stanowiska Leiseganga. On sam tak je charakteryzuje: „Wyniki, do których doszedłem, rozwinęły się z problemów, jakie wyłoniły się z moich badań i studiów filologicznych, w których starałem się o zrozumienie sensu tekstów filozoficznych”³. Autor podkreśla, że na podstawie badań dotyczących filozofii kultury i filozofii dziejów — w których wspiera się badaniami reprezentantów neokantowskiej szkoły badeńskiej: Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta (1863—1936) — zwraca się w stronę psychologii humanistycznej w rozumieniu Wilhelma Diltheya oraz Eduarda Sprangera.

Kiedy w roku 1951 publikuje Leisegang *Einführung in die Philosophie*, zauważa: „Książka ta nie została napisana dla filo-

¹ H. Leisegang: *Einführung in die Philosophie*. Berlin 1951. Cytowane według wydania trzeciego: Idem: *Einführung in die Philosophie*. 3. Aufl. Hrsg. von J. Müller. Berlin 1956.

² H. Leisegang: *Meine Weltanschauung*. Aus dem Nachlass als Abschiedsgruß herausgegeben von der Freien Universität Berlin. Berlin 1951.

³ Ibidem, s. 19—20.

zofów i filozoficznie wykształconych uczonych, lecz dla wszystkich, którzy nic nie rozumieją z filozofii, ale chcą wiedzieć czym właściwie jest filozofia i dlaczego się nią zajmują”⁴. Tym zdaniem rozpoczyna Leisegang *Wprowadzenie do filozofii* i dzieli książkę na pięć, a właściwie sześć rozdziałów. Są to:

- *Istota filozofii.*
- *Dyscypliny czystej filozofii.*
- *Dyscypliny filozofii stosowanej.*
- *Historia filozofii.*
- *Instrukcja do studium filozofii.*
- *Słownictwo obcojęzyczne użyte w książce i jego znaczenie.*

Książka jest przeznaczona dla szerokiego kręgu czytelników, jak każda pozycja popularnonaukowa i nie zawiera przypisów, lecz jedynie wskazówki bibliograficzne na końcu. Z tego powodu nie jest ona przeznaczona dla specjalistów, chociaż — paradoksalnie — bardzo wiele mówi o sposobie, w jaki rozumie filozofię sam autor. Książka stanowi doskonale uzupełnienie zarówno popularnonaukowych historii filozofii, jak i autobiografii Leiseganga.

Zważywszy na fakt, że książka autobiograficzna powstała wcześniej niż *Einführung in die Philosophie*, choć wydane zostały w tym samym roku, można się kierować ustalonym w niej porządkiem. Eckardt Mesch wskazuje, że przyczyną napisania *Meine Weltanschauung* było wymaganie, jakie profesorom i docentom w Jenie stawiał sowiecki oficer. Mesch podkreśla, że Leisegang anonimowo opublikował wspomnienia w roku 1950 na łamach antykomunistycznego czasopisma „Der Monat”. Był to tekst zatytułowany *Filozofia w strefie sowieckiej*, który został opatrzony trzema gwiazdkami⁵. Odwołując się do tego tekstu Leiseganga, Mesch stwierdza:

Oficer „wymagał, aby każdy docent napisał mu liczącą przynajmniej sto stron maszynopisu rozprawę pod tytułem »mój światopogląd«. Artykuł ten powinien także wyjaśnić, jaki jest stosunek autora do »materializmu dialektycznego«”⁶.

Kiedy więc Leisegang charakteryzuje filozofię, akcentuje znaczenie historii filozofii, a jednocześnie całą złożoność relacji zachodzącej między filozofią oraz jej historią i pisze:

⁴ H. Leisegang: *Einführung in die Philosophie...*, s. 4.

⁵ [H. Leisegang:] *Die Philosophie in der Sowjetzone*. „Der Monat” 1950, Nr. 21, s. 250–257.

⁶ E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk*. Erlangen—Jena 1999, s. 152. Por. [H. Leisegang:] *Die Philosophie in der Sowjetzone...*, s. 254.

Największą nieprzyjaciółką wszelkiej filozofii jest jej własna historia, ta smutna historia niezliczonych przeczących sobie doktryn i systemów, niezniszczalnych i bezwocnych, ale przecież dziwnym trafem poruszająca całą historię powszechną i ciągle wymagająca nowych ofiar walka światopoglądów. Ale twórcy tych światopoglądów zdecydowanie nie byli fantastami, ślepo wierzącymi, fanatykami, nieodpowiedzialnymi marzycielami, a także nie byli złoczyńcami, którym zależałoby tylko na tym, aby ich doktryna namieszała ludziom w głowach, aby nad nimi zapanować. Byli oni raczej logicznie wyszkolonymi, w naukach i ich metodach doświadczonymi myślicielami o najostrzejszym intelekcie, wyposażeni w zdolność do najzimniejszej krytyki, szczególnie zaś do samokrytyki, a właśnie w tym — w krytyce — tkwiła ich siła, dzięki której odróżniają się od wszystkich wierzących i teologów, jak już Platon pozwolił powiedzieć swojemu Sokratesowi i jak to potem ciągle jest powtarzane jako etos prawdziwej filozofii: „Usłyszałem raz, jak ktoś z jednej książki czytał — mówił, że to z Anaksagorasa — i powiadał, że to rozum jest tym, co do porządku doprowadza wszystko, i jest przyczyną wszystkiego. Ta przyczyna podobała mi się i wydawało mi się, że to jakoś tak dobrze się składa, żeby rozum był przyczyną wszystkiego”. Jak to się dzieje, że właśnie oni dochodzą do tak bardzo różnorodnych wyników i nie mogą się z sobą porozumieć? To jest problem, od którego musi wychodzić wszelka filozofia; to jest przede wszystkim problem późnej filozofii, która patrzy wstecz na historię więcej niż od ponad dwóch tysięcy lat i — jeśli jest świadoma swej odpowiedzialności — nie może rozpocząć, zanim nie skończy z własną historią⁷.

Fakt, że fragment ten Leisegang powtarza w tylu miejscach, że otwiera on jego fundamentalne dzieło, potwierdza wagę problemu.

Z zacytowanego fragmentu wynikają następujące wnioski. Po pierwsze, historia filozofii jest największą przeszkodą w uprawianiu filozofii samej. Oczywiście, tezy Leiseganga nie należy traktować bardzo poważnie, a mianowicie w tym sensie, że chce on wyrugować

⁷ H. Leisegang: *Denkformen*. 2. neu bearbeitete Aufl. Berlin 1951, s. 1. Por. Idem: *Meine Weltanschauung...*, s. 20–21; Idem: *Einführung in die Philosophie...*, s. 120; Idem: *Denkformen und Weltanschauung*. „Sophia: rassegna critica di filosofia e storia della filosofia” 1938, Anno 6, s. 40. Fragment zacytowany pochodzi najprawdopodobniej z *Fedona* i jest parafrazą słów Sokratesa. Dlatego nie udało się go zlokalizować, a w oryginale czytamy: „Von jeher ist es mein Grundsatz gewesen, keiner Macht meines Inneren zu folgen als nur Vernunft, zu tun, was mir bei vernünftiger Überlegung als das Beste erscheint”. Wydaje się, że najbliższe temu, co chciał powiedzieć Sokrates (i Platon), jest przytoczony fragment. Pochodzi on z Platon: *Fedon*, 97 b–c. W: Idem: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 684.

wać historię filozofii, ponieważ jego zamiysł jest odwrotny — chce on jedynie zasygnalizować problemy, jakie wynikają z historii filozofii. Uczy ona bowiem różnorodności poglądów, która jest przytłaczająca. Ale są to załączki idei, która powoli dojrzewa w dwudziestym wieku, a znajduje wyraz w przekonaniu, że obecne w filozofii systemy mają charakter komplementarny. Leisegang podkreśla to, po drugie, wskazując fakt, że głoszący różnorodne poglądy na świat myśliciele nie są wariatami, lecz bardzo krytycznie myślącymi ludźmi. Po trzecie, zachodzi nierozzerwalny związek między filozofią i jej historią, dlatego filozofia musi rozwiązać problem historii, ponieważ w innym razie nie można rozpoczynać filozofowania z filozofią samą. W tym kontekście bardzo źle się stało, że wygłoszony 8 listopada 1930 roku przez Leisegangą wykład inauguracyjny w Jenie pod tytułem *Der Sinn der Philosophiegeschichte* nie został opublikowany, gdyż również podejmuje temat historii filozofii.

W innym miejscu Leisegang analizuje problem w świetle relacji między światopoglądem a nauką i stwierdza:

A przecież było to przekonanie prawie wszystkich filologów i historyków, którym zawdzięczamy nasze wykształcenia w gimnazjum i na uniwersytecie, że prawdziwa nauka nie ma nic do czynienia z filozofią i że wniesienie filozoficznych myśli do pracy naukowej nie mogłoby przynieść żadnych korzyści, lecz tylko szkody⁸.

Co więcej, podkreśla szkodliwość sprecyzowania tej relacji w odniesieniu do takich stanowisk, jak na przykład stanowisko Schopenhauera, które określa mianem „nieinteligentnej wścikłości na Hegla”⁹. Jego rezultatem jest uaktywnienie się — jak ich nazywa — „mieszmasz-filozofów”, którzy nazywają się filozofami rzeczywistości albo pozytywistami — są to myśliciele, którzy wyżej stawiają naukę. Leisegang przytacza fragment z Nietzschego, który potwierdza ten stan rzeczy, i pisze:

Nauka dziś rozkwita i ma czyste sumienie, podczas gdy upadły twór, jakim stopniowo stała się cała nowsza filozofia, gdy dzisiejsze szczątki filozofii są powodem nieufności i markotności, jeśli nie szyderstwa i współczucia¹⁰.

⁸ H. Leisegang: *Die philosophische Biographie*. „Euphorion” 1930, Bd. 31, s. 329.

⁹ Ibidem, s. 330.

¹⁰ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*. Tłum. G. Sowinski. Kraków 2012, s. 143 (aforyzm 204).

A mimo to filozofia nie jest zbędna, chociaż oczywiście musi się nasunąć pytanie, jaka filozofia. Leisegang podkreśla znaczenie psychologii, której — jak uważa — w pewnym sensie brakuje.

Na chwilę warto jeszcze wrócić do anonimowego tekstu dotyczącego sytuacji filozofii w sowieckiej strefie okupacyjnej. Leisegang rozpoczyna od wyliczenia tych filozofów, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia strefy sowieckiej i wymienia:

- 1) Nicolai Hartmann — z Berlina do Getyngi,
- 2) Eduard Spranger — z Berlina do Tybingi,
- 3) Erich Hochstetter (1888—1968) — z Berlina do Getyngi — błąd Leiseganga, do Münster,
- 4) Hermann Wein (1912—1981) — z Berlina do Getyngi,
- 5) Theodor Litt (1880—1962) — z Lipska do Bonn,
- 6) Hans-Georg Gadamer (1900—2002) — z Lipska do Frankfurtu,
- 7) Alfred Petzeld (1886—1967) — z Lipska do Münster,
- 8) Hans Leisegang — z Jeny do Berlina,
- 9) Max Bense — z Jeny do Boppard am Rhein; później otrzymał profesurę w Technische Hochschule Stuttgart,
- 10) Walter Bröcker (1902—1992) — z Rostocku do Kilonii,
- 11) Karl Heinz Volkmann-Schluck (1914—1981) — z Rostocku do Kilonii,
- 12) Johannes Erich Heyde (1892—1979) — z Rostocku do Berlina (Technische Universität Berlin),
- 13) Rudolf Schottlaender (1900—1988) — z Drezna do Berlina¹¹.

Leisegang opisuje mechanizm pozbywania się profesorów, podkreślając, że jest on odmienny od tego, który stosowali narodowi socjaliści. Ci ostatni wysyłali na wykłady swoich ludzi i wykłady te były zakłócanie. W ten sposób zmuszano władze do tego, aby poddać się „zdrawemu ludowemu odczuciu” i wymusić na profesorze odejście. Sytuacja — której zresztą Leisegang doświadczył w Jenie — była odmienna, gdyż większość studentów stała murem za swoimi wykładowcami, co uniemożliwiało zrywanie wykładów. Dlatego za konieczne uznaje Leisegang środki, na które uniwersytet nie miał wpływu. Jeśli należało „odstrzelić” (*abschießen*) profesora, to najpierw ukazywał się artykuł w gazecie. Autor podaje przykładowe nagłówki takich artykułów:

- *Słabo opakowany podstęp. Profesor ubliża nauce,*
- *Historyczna sprawiedliwość? — Angloamerykańska propaganda. Profesor X nie stoi na uboczu i nie jest ponad to,*

¹¹ Zob. [H. Leisegang:] *Die Philosophie in der Sowjetzone...*, s. 250.

— *Naukowiec na tyłach postępu. Studenci odpowiadają profesorowi Y*¹².

Artykuły tego rodzaju kończyły się apelem do ludu pracującego, mającym na celu przekonanie go, że nie może już dłużej tolerować takiego profesora. Nie sposób go było jednak zastraszyć, tak jak czyniono to w Związku Radzieckim. „Niemcy — cytuję Leisegang słowa sowieckiego oficera, który miał pieczę nad uniwersytetem w Jenie — tego nie rozumieją i muszą się dopiero nauczyć, jak sowietyzuje się inteligencję”¹³.

Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że Leisegang postrzega historię filozofii jako zadanie, które należy rozwiązać, co znajduje potwierdzenie w strukturze jego publikacji. Otóż *Denkformen* rozpoczynają się od rozdziału zatytułowanego *Das Problem*, natomiast fragment książki *Einführung in die Philosophie*, gdzie znajduje się podrozdział zatytułowany *Die Philosophiegeschichte als philosophisches Problem* (*Historia filozofii jako problem filozoficzny*)¹⁴. Leisegang jest przekonany i przekonanie to wyraża niejednokrotnie, że Kant w swoich rozważaniach wychodzi od problemu ujętego w formie antynomii czystego rozumu. Zarazem podkreśla Leisegang, że Kant ostatni rozdział *Krytyki czystego rozumu* poświęcił zagadnieniu historii i zatytułował go *Die Geschichte der reinen Vernunft*¹⁵. Przedstawia tam dzieje metafizyki i podkreśla, że zmiany dokonały się ze względu na następujące trzy powody:

1. Ze względu na przedmiot wszelkiego naszego poznania rozumowego jedni byli wyłącznie filozofami zmysłowości, drudzy wyłącznie filozofami intelektu. [...]
2. Go do pochodzenia czystych pojęć rozumowych, czy (mianowicie) są one wyprowadzane z doświadczenia, czy niezależnie od niego mają swe źródło w rozumie, to Arystotelesa można uważać za głowę empirystów, zaś Platona — noologistów. [...]
3. Go do metody. Jeżeli cokolwiek ma się nazwać metodą, to musi to być postępowanie wedle (pewnych) zasad. Otóż me-

¹² Zob. ibidem, s. 252. Ostatni tekst, o czym była już mowa, dotyczy samego Leisegang.

¹³ Ibidem, s. 253.

¹⁴ H. Leisegang: *Einführung in die Philosophie...*, s. 120.

¹⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Berlin 1911, s. 550–552. W wydaniu polskim: *Dzieje czystego rozumu*. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 596–600.

todę panującą teraz w tym dziale badania przyrody można podzielić na naturalistyczną i scjencyficzną¹⁶.

Kant, zdaniem Leiseganga, „sam nakreślił typologię światopoglądów”¹⁷, ale w jej ramach opiera się na antynomiach rozumu. Cechą charakterystyczną Kantowskich antynomii jest ich nierozwiązywalność, co zmienia się w koncepcji Hegla. Herbert Schnädelbach podkreśla wspólny punkt wyjścia ujęcia antynomii i pisze: „Stwierdzenie, że w określonych warunkach rozum z konieczności wikła się w antynomie, można uznać za jedno z wielkich odkryć Kanta, które do końca uznawał także Hegel”¹⁸. Problem w tym, że Hegel inaczej rozwiązuje problem antynomii, ale też zdecydowanie inaczej niż Kant przedstawia problem historii filozofii. Leisegang przytacza fragmenty ze *Wstępu do historii filozofii*, gdzie Hegel prezentuje swe poglądy¹⁹. W dalszej kolejności odwołuje się do Wilhelma Diltheya, o którym powiada, że „swoją uwagę skierował właśnie na te typowe światopoglądy, które zachowały się w obrębie historii filozofii i pozostały w niej żywe od antyku aż do terażniejszości”²⁰. Wreszcie odwołuje się Leisegang do Karla Jaspersa i jego *Psychologii światopoglądów*, która po raz pierwszy została wydana w roku 1919²¹.

*Moja droga do rozwiązania problemu historii filozofii (Mein Weg zu einer Lösung des Problems der Philosophiegeschichte)*²² — tak brzmi nagłówek pokazujący problem w autobiograficznej książce *Meine Weltanschauung*. Autor nawiązuje do Wilhelma Diltheya i w jego duchu próbuje uchwycić światopogląd. Trzeba zresztą przyznać, że pojęcie „światopogląd” — czego Leisegang ma pełną świadomość — należy do pojęć nieostrych. Autor zauważa:

Światopoglądy te nie są dla Diltheya skutkami badania rzeczywistości; raczej wynikają one z odczuwania życia, usposobienia życiowego, doświadczenia życiowego, a obrazy świata są tylko symbolami wewnętrznej żywotności i są uwarunkowane „strukturą naszej psychicznej totalności”²³.

¹⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 597–599.

¹⁷ H. Leisegang: *Meine Weltanschauung...*, s. 23.

¹⁸ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 36–37.

¹⁹ Zob. G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1994, s. 35–46.

²⁰ H. Leisegang: *Meine Weltanschauung...*, s. 29.

²¹ K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919.

²² H. Leisegang: *Meine Weltanschauung...*, s. 32.

²³ H. Leisegang: *Einführung in die Philosophie...*, s. 123–124.

Leisegang próbuje dokonać syntetycznej oceny stanowisk obecnych w historii filozofii i ich wielość sprowadza do światopoglądów, o których pisze w następujący sposób:

Jeżeli sprawdzi się klasyczne czyste światopoglądy pod względem tego, co w nich jest prawdziwe, to można bardzo łatwo uznać, że żaden z nich nie wypłynął z duszy, z odczucia świata i życia, usposobienia bądź osobistego doświadczenia życiowego, lecz jest zależny od pierwszego oglądu, prafenomenu, w którym obudziło się myślenie, wykształcił się organ, forma myślowa (*Denkform*), za pomocą której zostają później myślowo opracowane wszystkie przedmioty, a ostatecznie wszystko²⁴.

Powraca więc tu podstawowe pojęcie filozofii Leiseganga, a mianowicie pojęcie „forma myślowa” (*Denkform*), które zdefiniował już wcześniej w *Denkformen*, gdzie czytamy:

Przez formę myślową rozumiem w sobie powiązaną całość prawidłowości myślenia, która wyłania się z analizy wydrukowanych w pismach myśli indywiduum i która da się także znaleźć jako ten sam kompleks²⁵.

Leisegang podkreśla jednak, że definicja ta ma charakter tymczasowy i jest bardzo szeroka, w związku z czym zastępuje ją inną:

Przez formę myślową powinny być rozumiane — odnoszące się do tworzenia pojęć i połączeń pojęć w twierdzeniach i wnioskach — logiczne struktury zakresu jednorodnych przedmiotów i zachodzących między nimi relacji, które z domeny przedmiotów, na której zostały wykształcone, zostają przeniesione na inną, do której odnoszą się tylko częściowo albo wcale²⁶.

O ile pierwsza definicja nie opisuje relacji między jedną domeną przedmiotową a drugą, o tyle druga bezpośrednio się do tego

²⁴ H. Leisegang: *Meine Weltanschauung...*, s. 32–33.

²⁵ „Unter einer Denkform verstehe ich das in sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeiten des Denkens, das sich aus der Analyse von schriftlich ausgedrückten Gedanken eines Individuums ergibt und sich als derselbe Komplex bei andern ebenfalls auffinden läßt”. H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 15.

²⁶ Ibidem, s. 16.

problemu odnosi. Druga definicja jest, zdaniem Henninga Schröera, „trochę bardziej precyzyjna”²⁷.

Stanowisko Leiseganga można najprościej przedstawić, przytaczając jego słowa, kiedy ukazuje jeszcze jedną kwestię, a mianowicie relację zachodzącą między światopoglądem a formą myślową. To istotne dlatego, że początek dwudziestego stulecia jest czasem światopoglądów. Wprawdzie pojęcie światopoglądu wiąże się dziś z osobą Diltheya, ale nie wolno zapominać, że pierwszym filozofem, laureatem Nagrody Nobla był Rudolf Eucken (1846–1926), a dostał ją w roku 1908 za książkę poświęconą zagadnieniu światopoglądu²⁸. Różnica między filozofami jest jednak zasadnicza, gdyż Eucken posługuje się pojęciem *Lebensanschauung*, co dokładnie można przetłumaczyć jako „pogląd na życie”, podczas gdy Dilthey, a za nim Leisegang, używają terminu *Weltanschauung*. Również Karl Jaspers posługuje się tym pojęciem i umieszcza je w tytule swej książki. Pojęcie światopoglądu wyjaśnia następująco:

Czym jest światopogląd? w każdym razie jest czymś całościowym i czymś uniwersalnym. Jeśli na przykład jest mowa o wiedzy: to nie o indywiduальной wiedzy fachowej, lecz o wiedzy jako całości, jako kosmosie. Ale światopogląd to nie tylko wiedza, manifestuje się on bowiem w ocenach, w hierarchii wartości. Albo oba wyrażone są w innym języku: kiedy mówimy o światopoglądach, mamy na myśli siły lub idee, w każdym razie to, co ostatnie i co całościowe człowieka, zarówno subiektywne jako przeżycie, siła i usposobienie, jak i obiektywne jako przedmiotowo ukształtowany świat²⁹.

Leisegang pisze:

Oprócz uprawianej dzisiaj psychologii światopoglądów można zatem wyróżnić naukę o różnych typach logicznego myślenia, z której charakterystyczne formy światopoglądu da się wywieść nie psychologicznie, lecz logicznie i fenomenologicznie³⁰.

Innymi słowy, formy myślowe są pierwotne względem światopoglądów. Jednocześnie podkreśla, że filozofia współczesna odróż-

²⁷ H. Schröer: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*. Göttingen 1960, s. 11.

²⁸ Zob. R. Eucken: *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*. Leipzig 1907.

²⁹ K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919, s. 1.

³⁰ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 10.

nia się od wszelkich wcześniejszych filozofii tym, że wznosi się ponad jednostkowy światopogląd i czyni go przedmiotem analiz³¹. Pierwotną formą myślową jest dla Leisegang materializm.

Ale — stwierdza filozof — światopogląd materialistyczny nie był jedynym, który oddziaływał na naukę i myślenie naukowe. Od początku materializmowi przeczył ugruntowany przez Platona idealizm³².

Pokazuje więc Leisegang, że od samego początku zmagają się dwie przeciwstawne tendencje, aczkolwiek uznaje Kanta za twórcę trzeciego światopoglądu, o którym powiada, że tworzy naszą kulturę i powstał za pośrednictwem myślenia. „Kant w swej logice transcendentalnej przedstawił formę myślową matematyczno-fizykalnego myślenia fizyki klasycznej i zarazem wskazał jego granice”³³. Rozważania Leisegang prowadzą do wniosku, że istnieją trzy światopoglądy, a każdy z nich ma charakterystyczną dla siebie logikę. Są to logiki Arystotelesa, Kanta i Hegla. „Żadna z tych logik nie jest tylko formalna”³⁴, zauważa Leisegang i dlatego podkreśla, że logika Arystotelesa zyskuje swój sens tylko w obrębie Platońskiego porządku rzeczy, logika Kanta jest logiką transcendentalną, logika Hegla — logiką metafizyczną.

Rozwiązanie problemu historii filozofii i uzasadnienie wynikającego z niego światopoglądu (*Die Lösung des Problems der Philosophiegeschichte und die Begründung einer sich aus ihr ergebenden Weltanschauung*)³⁵ — tak brzmi nagłówek stanowiący próbę usystematyzowania rozważań dotyczących charakterystycznej dla filozofii różnorodności stanowisk. Wielość stanowisk tłumaczy Leisegang w następujący sposób: „U wielu myślicieli zauważamy gwałtowną awersję do przedmiotów, których nie może usprawiedliwić ich forma myślowa”³⁶. Odwołuje się do odmiennych stanowisk Isaaca Newtona (1643–1727) i Johanna Wolfganga von Goethego (1749–1832) w odniesieniu do przyrody ożywionej, ale szczególnie akcentuje problem postrzegania barw. Wiąże się to z faktem, że w roku 1810 Goethe opublikował dzieło poświęcone

³¹ Zob. H. Leisegang: *Einführung in die Philosophie...*, s. 122.

³² H. Leisegang: *Meine Weltanschauung...*, s. 37.

³³ Ibidem, s. 53.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 54.

³⁶ Ibidem.

teorii barw³⁷. Leisegang jest przekonany, że klucz do rozwiązania problemu leży w następującej diagnozie:

Nie w myśleniu jako takim, lecz w przedmiotach myślenia — mogą to być przedmioty realne bądź idealne, jak liczby, przestrzeń Euklidesowa, twory geometryczne itd. — leżą określające myślenie i przypisujące mu prawa pryncypia, a to, co w obrębie jednego zakresu przedmiotowego o określonej strukturze jest pomysłane prawdziwie, ponieważ prawidłowo oddaje to sens owej struktury i trafnie uogólnia dla wszystkich przedmiotów tego samego rodzaju, może — jeśli zostaje odniesione do przedmiotów innej struktury — być nietrafne, całkowicie bezowocne albo także wprost bezsensowne³⁸.

Rezultat, do jakiego dochodzi Leisegang, koresponduje z koncepcją ontologii krytycznej Nicolaia Hartmanna. Nazwisko Hartmanna już padło, albowiem — z niewiadomych powodów — był on wśród tych, którzy wspierali rodzinę Leisegangów wówczas, gdy ten był aresztowany. Teraz nazwisko Hartmanna pojawia się w drugim wydaniu *Denkformen*, kiedy okazuje się, że w swojej ontologii na innej drodze dochodzi do takich samych rezultatów, do jakich doszedł Leisegang. Ten ostatni odwołuje się do trzeciego tomu Hartmannowskiej ontologii, w której autor analizuje strukturę świata realnego³⁹. Leisegang słusznie podkreśla, że książki nie znał wtedy, kiedy publikował po raz pierwszy *Denkformen*. Dopiero w drugim wydaniu mógł się odnieść do Hartmanna. Wskazuje analogię, jaka zachodzi między analizą kategorialną i analizami form myślenia. Sam Leisegang pisze w duchu rozważań Nicolaia Hartmanna:

Każdy przedmiot, każda grupa fenomenów także tutaj wymaga oddzielnego modelu myślowego, przylegającego do nich sposobu obliczenia i sposobu przedstawiania za pomocą specjalnego matematycznego postępowania, które częściowo dopiero — tak jak rachunek wektorowy, macierz (*Matrizenrechnung*) — zostaje wykształcone na tych przedmiotach i ich właściwościach⁴⁰.

³⁷ Zob. J.W. von Goethe: *Zur Farbenlehre*. 2 Bde. Tübingen 1810.

³⁸ H. Leisegang: *Meine Weltanschauung...*, s. 59.

³⁹ Zob. N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1940. Wydanie drugie — Meisenheim am Glan 1949.

⁴⁰ H. Leisegang: *Meine Weltanschauung...*, s. 65.

Można zatem założyć, że osobista zażyłość z Nicolaïem Hartmannem i odwołanie się do jego ontologii wpływają w znacznym stopniu na wykształcenie się koncepcji form myślowych. Oczywiście, w żaden sposób nie umniejsza to oryginalności dzieła filozofa, kiedy Christoph Drapatz pisze: „Teoria form myślowych Leisegang’a zgadza się więc z ontologią warstw według wzoru Nicolaïa Hartmanna”⁴¹. Dodać jednak warto, że Hartmann odczytuje formy myślowe w kontekście błędów popełnianych w filozofowaniu. W przypisie do artykułu *Myśl filozoficzna i jej historia* filozof zauważa: „Kto zagłębi się w te *Denkformen*, ten odkryje ku swemu zdumieniu, że w istocie są to formy filozoficznych błędów”⁴².

Interesujące jest to, że ocena dokonań innego marburczyka, Ernsta Cassirera jest ambiwalentna. W *Denkformen* Leisegang ocenia go pozytywnie:

Ukryta w pismach Hegla myśl, że każdy obszar życia duchowego do naukowego opracowania wymaga własnej logiki, dochodzi do głosu w ostatnich pismach Ernsta Cassirera⁴³.

Leisegang wymienia następujące książki: *Die Begriffsform im mythischen Denken*⁴⁴, trytomową *Filozofię form symbolicznych*⁴⁵ oraz *Sprache und Mythos*⁴⁶. W roku 1932 Cassirer publikuje książkę *Die Philosophie der Aufklärung*⁴⁷, a jedną z odpowiedzi na nią stanowi krytyczna recenzja Leisegang’a⁴⁸, która zawiera polemikę z Cassirerowską metodą analizy filozofii rozumianej jako historia problemów. Warto mieć na uwadze, że historia proble-

⁴¹ Ch. Drapatz: „Die Wahrheit wird euch frei machen”. Hans Leisengangs geistige Haltung. In: *Philosophie eines Unangepaßten: Hans Leisegang*. Hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg 2003, s. 66.

⁴² N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 65.

⁴³ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 22.

⁴⁴ E. Cassirer: *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig—Berlin 1922.

⁴⁵ E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1: *Die Sprache*. Berlin 1923; Bd. 2: *Das mythische Denken*. Berlin 1925; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin 1929.

⁴⁶ E. Cassirer: *Sprache und Mythos*. Leipzig 1925.

⁴⁷ E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932. Tłumaczenie polskie: Idem: *Filozofia oświecenia*. Tłum. T. Zatorski. Warszawa 2010.

⁴⁸ Zob. H. Leisegang: *Geschichte der Philosophie als „Deutung”*. „Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie” 1934, Bd. 27, s. 524—529.

mów w ujęciu Hartmanna nie budzi wątpliwości Leiseganga, lecz budzi je ujęcie Cassirera. Punktem wyjścia tej kilkunastokrotnie, ale niezwykle wartościowej recenzji, która musi tu zostać zaprezentowana właśnie ze względu na niezwykle interesującą zawartość merytoryczną, jest bezzalożeniowość w badaniach z zakresu nauk humanistycznych. Leisegang podkreśla, że dyskusja na temat bezzalożeniowości filozofii toczy się już przynajmniej od pokolenia i w jej ramach można wyróżnić dwa stanowiska, a mianowicie reprezentowane przez filologiczno-historycznie zorientowanych badaczy oraz systematyków. Oczywiście, dyskusja na temat bezzalożeniowości ma ogromne znaczenie dla filozofii przełomu dziewiętnastego i dwudziestego stulecia, ale przede wszystkim należałoby się odwołać do Edmunda Husserla. Leisegang zaś odwołuje się do Hermanna Cohena, co być może ma związek z faktem, że jest on twórcą neokantowskiej szkoły marburskiej i nauczycielem Cassirera. Cohen podkreśla, że każdy historyk jest zależny od stanowiskowego ograniczenia, i dlatego wyraża przekonanie, że historię filozofii winien uprawiać filozof, ponieważ ma świadomość swego ograniczenia. Leisegang redukuje takie ujęcie historii filozofii do nurtu neokantowskiego i podkreśla, że założeniem jest tu system neokantowski, a stanowiskiem i metodą — krytycyzm Kanta. Właśnie w spojrzeniu na Kanta rodzi się historia problemów, ponieważ „wszystkie rozwiązania najważniejszych, zwłaszcza metafizycznych, problemów filozofii przedkantowskiej okazały się fałszywe, a zatem przystąpiono do tego, aby rozwiązania problemów w ogóle rozważać jako drugorzędne i ograniczyć spojrzenie do samych problemów”⁴⁹.

Leisegang podkreśla, że książka Cassirera przynosi „najbardziej dojrzały owoc długiej, sprawdzonej tradycji”⁵⁰, i przywołuje dwa fragmenty z *Przedmowy*. Wskazane miejsca nie są wybrane przypadkowo, gdyż ukazują zarazem kontrowersje, jakie ów problem budzi.

Należało — pisze Cassirer — uchwycić oświecenie nie tyle w jego całej rozległości, ile raczej w jego specyficznej głębi, należało przedstawić je nie w całości jego rezultatów historycznych i historycznych form, w których się przejawiało, lecz w jedności jego myślowych źródeł i określającej je zasady⁵¹.

⁴⁹ Ibidem, s. 524.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ E. Cassirer: *Filozofia oświecenia...*, s. XIII. W oryginale czytamy: „Es galt, die Aufklärung nicht sowohl in ihrer Breite als in ihrer eigentümlichen Tiefe

Chodzi — potwierdza Leisegang — o „historię problemów najczystszej rodzaju”⁵², aczkolwiek jest przekonany, że ujawnia się tu problem wewnętrznych napięć, które Cassirer widzi następująco: „Właściwe jej napięcia i rozwiązania, jej wątpliwości i rozstrzygnięcia, jej sceptycyzm i niewzruszoną wiarę widzieć trzeba i interpretować z perspektywy jakiegoś punktu centralnego, jeśli widoczny ma się stać jej właściwy sens historyczny”⁵³. Leisegang wszakże postrzega tak rozumianą metodę jako prowadzącą do uproszczeń, co powoduje, że „niszczy się przy tym i gubi wszystko, co właściwie historyczne”⁵⁴. Gubi się właśnie dlatego, że dochodzi tu do pomieszania stanowisk, które nie dadzą się porównać. Leisegang podaje przykład religii i próbuje pokazać, że trudno znaleźć wspólny mianownik w wypadku takich myślicieli, jak zorientowany na Augustyna Pascal, skłaniający się ku romantyzmowi Rousseau, płytki Voltaire i wnikliwy Lessing.

Dla niego — pisze Leisegang o Cassirerze — wszystkie głosy jednoczą się w jeden chór. Ale jeśli dokładniej nastawiłby uszu, musiałby odkryć i faktycznie gdzieś odkrywa, że każdy w tym chórze śpiewa całkiem inną pieśń i także na całkiem inną melodię, tak że wszyscy oni śpiewają mniej razem, a bardziej jeden obok drugiego⁵⁵.

Leisegang wskazuje następnie fragment z *Przedmowy do Filozofii oświecenia*, w którym Cassirer prezentuje próbę uchwycenia owego punktu centralnego.

Podobnie jak te wcześniejsze publikacje, próbuje przyjąć pewien sposób widzenia dziejów filozofii, którego intencją nie jest stwierdzanie i opisywanie samych tylko jej rezultatów, lecz raczej ujawnianie sił formujących, przez które zostały one — od

zu erfassen; es galt, sie nicht in der Gesamtheit ihrer historischen Resultate und ihrer historischen Erscheinungsformen, sondern in der Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und ihres bestimmenden Prinzips darzustellen”. E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung...*, s. VII.

⁵² H. Leisegang: *Geschichte der Philosophie als „Deutung”...*, s. 525.

⁵³ E. Cassirer: *Filozofia oświecenia...*, s. XIII. W oryginale czytamy: „Ihre Spannungen und Lösungen, ihre Zweifel und ihre Entscheidungen, ihre Skepsis und ihr unerschütterlicher Glaube müssen aus einem Mittelpunkt heraus gesehen und gedeutet werden, wenn ihr eigentlicher geschichtlicher Sinn sichtbar werden soll”. E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung...*, s. VII.

⁵⁴ H. Leisegang: *Geschichte der Philosophie als „Deutung”...*, s. 525.

⁵⁵ Ibidem.

wewnątrz — ukształtowane. Towarzyszy mu równocześnie zamiar wypracowania w ewolucji doktryn i systemów filozoficznych pewnej „fenomenologii ducha filozoficznego”, obserwowania, jak ów duch w swej pracy nad problemami czysto obiektywnymi zyskuje coraz wyraźniejszy i głębszy obraz samego siebie, swej istoty i swego przeznaczenia, swego zasadniczego charakteru oraz swej misji⁵⁶.

Brzmi to oczywiście przepięknie, uważa Leisegang, ale jednocześnie podkreśla słabość metody Cassirera w świetle wprowadzonego do filozofii pojęcia „forma myślowa”⁵⁷, któremu poświęcony jest pierwszy rozdział książki Cassirera. Leisegang sądzi, że nie można całej, złożonej filozofii oświecenia zredukować do jednej formy myślowej. Tymczasem w jego przekonaniu Cassirer dokonuje jedynie uogólnienia „wszystkich rodzajów myślenia”⁵⁸. Rezultatem owego uogólnienia jest przekonanie o nadrzędności metody Newtona wobec wszystkich znanych metod filozofowania obecnych w oświeceniu, a tymczasem „metoda Newtona jest tylko jedną nitką w różnobarwnej tkaninie form myślowych”⁵⁹. Owa różnorodność, różnobarwność metodologiczna oświecenia gubi się, według Leiseganga, w momencie, w którym Cassirer próbuje znaleźć punkt centralny, wspólny mianownik tej filozofii. Konsekwencją takiego ujmowania filozofii oświecenia jest, zdaniem Leiseganga, płytkość spojrzenia, a ostatecznie przekonanie, że zaprezentowana wizja jest jedynie interpretacją. Leisegang podkreśla, że badania Cassirera mają charakter cząstkowy, i kontynuuje: „W następnych rozdziałach zostają więc omówione jednostkowe problemy, które w tamtej epoce zostały na nowo postawione i rozwiązane w poje-

⁵⁶ E. Cassirer: *Filozofia oświecenia...*, s. XIV. W oryginale czytamy: „Sie versucht, gleich jenen früheren Arbeiten, eine Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte, die nicht bloße Ergebnisse feststellen und beschreiben, sondern statt dessen die gestaltenden Kräfte sichtbar machen will, durch die sie, von innen her, geformt worden sind. Eine solche Betrachtungsweise will in der Entwicklung der philosophischen Doktrinen und Systeme zugleich eine »Phänomenologie des philosophischen Geistes« zu geben suchen; sie will die Klärung und Vertiefung verfolgen, die dieser Geist, in seiner Arbeit an den rein objektiven Problemen, von sich selbst, von seinem Wesen und von seiner Bestimmung, von seinem Grundcharakter und seiner Mission gewinnt”. E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung...*, s. VIII–IX.

⁵⁷ Tłumacz posługuje się pojęciem „forma myśli”, które jednak nie oddaje sensu tego, o co chodzi Leisegangowi. Zob. E. Cassirer: *Filozofia oświecenia...*, s. 1.

⁵⁸ H. Leisegang: *Geschichte der Philosophie als „Deutung”...*, s. 526.

⁵⁹ Ibidem, s. 527.

dynczych obszarach kultury i życia duchowego”⁶⁰. Zarazem akcentuje ponownie fakt, że książka Cassirera prezentuje uproszczoną wizję epoki:

Kto jednak zna poszczególnych myślicieli z ich zdecydowanie różnymi formami myślowymi, ponadto różnorodne polityczne i religijne stosunki i zainteresowania, jakie mieli, kto wie o sięgających głęboko narodowych różnicach angielskiego, francuskiego i niemieckiego oświecenia, kto sobie uświadomił, że oświecenie w świecie katolickim przebiegało całkiem inaczej niż w niemieckim protestantyzmie i u Żydów, ten musi tutaj oponować prawie na każdej stronie i bronić się przeciw temu pozornie sięgającemu ostatecznej głębi problemów, w rzeczywistości jednak powierzchownemu przedstawieniu, przy którym wszystkie głębiej leżące historyczne siły i moce zostają odrzucone i w ich działaniu rozmyślnie zlekceważone na korzyść „interpretacji” z jedyne go punktu widzenia, który został wybrany tak nisko, że z niego nie można wejrzeć we wszystko leżące głębiej⁶¹.

Kluczowe okazuje się tu po raz kolejny pojęcie „forma myślowa”.

Sama ta „interpretacja” — pisze Leisegang — jednak jest tak bardzo lśniąca, wyposażona w starannie dobrane typowe fragmenty z tekstów, których sens jest zręcznie wpleciony w całościową interpretację, zawsze żywa i urzekająca, nigdy niezakłopotana dowcipnym zwrotem, jeśli chodzi o to, aby coś zupełnie niepasującego prowadzić mimo to na pasku dzięki szybkiemu przeskokowi stron do najbardziej odległego obszaru, tak aby dzieło zostało z przyjemnością przeczytane przez wielu⁶².

Leisegang jest bardzo radykalny w swojej ocenie Cassirera, toteż kontynuuje:

Tyle tylko, że podczas lektury nie powinno się zbyt wiele myśleć i nie wiedzieć zbyt dużo o omawianych materiałach i osobowościach, gdyż w przeciwnym razie to żonglowanie słowami, myślami i wartościowym materiałem historycznym zbyt mocno działa na nerwy⁶³.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

Mówiąc wprost, Leisegang ujmuje opracowaniu Cassirera rzetelności naukowej, podkreślając ponadto, że używa wyrażeń według własnego uznania, nie licząc się z tym, czy w ogóle są odpowiednie dla danego stanu rzeczy.

Recenzja książki Cassirera jest mocnym argumentem na rzecz znajomości historii filozofii przez Leisegangą. Potwierdza to wybór jego osoby jako autora książek poświęconych historii filozofii w wydawnictwie Ferdinanda Hirta. Nazwa serii, w jakiej ukazały się książki z zakresu historii filozofii, zdradza popularnonaukowy charakter publikacji. Seria nosi nazwę Jedermanns Bücherei (Biblioteka Każdego) i zawiera publikacje z szesnastu różnych dyscyplin naukowych. Wydawcą serii Filozofia był Ernst Bergmann (1881–1946) pracujący — jak wówczas Leisegang — na Uniwersytecie w Lipsku, w późniejszych latach zdeklarowany nazista. Leisegang napisał na potrzeby serii trzy tomy, spośród których dwa poświęcone były filozofii starożytnej, natomiast trzeci — filozofii dwudziestego wieku. Fakt, że książki mają charakter popularnonaukowy, nie przeszkadza w zachowaniu wysokiego poziomu fachowości. Książka popularnonaukowa, o czym się często zapomina, nie powinna rezygnować z naukowego charakteru. Ma za zadanie popularyzowanie nauki, a to nie oznacza, że wolno jej prezentować uproszczoną wizję nauki. Leisegang nie ma problemu z zachowaniem równowagi między tymi dwoma wymaganiami.

Pierwsza publikacja — *Griechische Philosophie von Thales bis Platon* — rozpoczyna się od uwagi redakcyjnej autora, który podkreśla, że ze względu na charakter serii musi zrezygnować z przypisów. Wyjaśnia w *Przedmowie* do książki zasady metodologiczne, jakimi się kieruje, i pisze:

Z greckiej historii i kultury wykorzystano tyle, ile jest konieczne do żywego uchwycenia osobowości i ich myślenia. Przeprowadzenie z racjonalnej historii problemu do ponownego przeżycia greckiego ducha i greckiego bogactwa, które jeszcze dziś ma nam do przekazania, było przede wszystkim moim dążeniem, które powinno się także wyrazić w formie, do jakiej nakłaniała mnie miłość do rzeczy⁶⁴.

W tym krótkim fragmencie zawarte jest wszystko, czego wymaga się od właściwie rozumianej historii filozofii. Jest ona historią problemów opisanych przez żywe osobowości, ludzi żyją-

⁶⁴ H. Leisegang: *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*. Breslau 1922, s. 6.

cych w danej epoce, w jakimś sensie — jak chce tego Hegel — będących dziećmi swojej epoki. Struktura książki, podobnie jak dwóch pozostałych pozycji autorstwa Leisegang'a w tej serii, zdradza nie tylko ogromną wiedzę autora z zakresu historii filozofii, ale również starania o jej jak najlepsze zrozumienie dla siebie samego i przekazanie czytelnikowi. Z tego przekonania wynika fakt, że każdą z książek poprzedza ogólny wstęp, który w pierwszej z nich nosi tytuł *Źródło filozofii greckiej* (*Der Ursprung der griechischen Philosophie*)⁶⁵, w drugiej — *Specyfika i znaczenie filozofii hellenistycznej* (*Eigenart und Bedeutung der hellenistischen Philosophie*)⁶⁶, natomiast w trzeciej, poświęconej najbardziej złożonej problematyce, jest po prostu określony jako *Wprowadzenie* (*Einleitung*)⁶⁷.

Analizy poświęcone filozofii greckiej, i filozofii w ogóle, rozpoczyna Leisegang od wskazania jej czysto teoretycznego charakteru, wyrażającego się w charakterystycznej dla niej bezinteresowności.

To, czym szczególnie grecka filozofia, a z nią filozofia Zachodu w ogóle, charakteryzuje się w swej istocie, to samo myślenie dla myślenia, poznanie jako cel sam w sobie bez jakiegokolwiek względu na praktyczne potrzeby, bez jakiegokolwiek względu także na roszczenia umysłu, wiary, każdorazowo uznanej religii⁶⁸.

Podkreśla zarazem, że filozofia grecka potrzebowała czasu, aby osiągnąć dojrzałą postać. Zwraca uwagę na to, co stanowi cechę charakterystyczną filozofii greckiej, a zarazem wyróżnik całej filozofii zachodniej, czyli na jej areligijny charakter.

Przez wieki Grecy pozostawali narodem, który ciągle aż do głębi był przepełniony przeżyciem i uczuciem religijnym; ale zawsze religia tam, gdzie wydawała się już przewyciężona, poszukiwała nowych dróg, nowych nosicieli, a także nowych bogów⁶⁹.

Mówi o tym wyraźnie Giovanni Reale, kiedy opisując religię Greków, stwierdza: „Jeśli jednak mówi się o religii greckiej, to należy precyzyjnie odróżnić *religię publiczną*, to znaczy tę,

⁶⁵ Ibidem, s. 7–28.

⁶⁶ H. Leisegang: *Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin*. Breslau 1923, s. 7–15.

⁶⁷ H. Leisegang: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*. Breslau 1928, s. 9–14.

⁶⁸ H. Leisegang: *Griechische Philosophie von Thales bis Platon...*, s. 8.

⁶⁹ Ibidem, s. 10.

której najpiękniejszy model znajduje się u Homera, od *religii misteriów*⁷⁰. Leisegang podkreśla, że w szóstym wieku przed Chrystusem, kiedy powstawała filozofia, nie miała ona do czynienia z religią Homerycką, ponieważ „oprócz Homera należy przede wszystkim uwzględnić Hezjoda, a prócz niego — rozległy obszar greckiej, wyrażającej się w najróżniejszych formach, mistyki jako świadectwo religijnego życia, wiary i spekulacji”⁷¹.

Przedmiotem analiz drugiej rozprawy jest hellenizm, którego ramy Leisegang wyznacza zgodnie z przyjętymi standardami. Bitwę pod Cheroneją — która rozegrała się najprawdopodobniej 2 sierpnia 338 roku przed Chrystusem — wygraną przez Filipa II Macedońskiego, ojca Aleksandra Wielkiego, uznaje się za początek hellenizmu, a jednocześnie za „grób greckiej wolności”⁷². Zwrotu tego użył Heinrich August Pierer (1794—1850) w swym *Universal-Lexikon...*⁷³ i choć miał on znaczenie symboliczne, w pełni oddaje ocenę sytuacji. Koniec hellenizmu wyznacza podbój Egiptu, który dokonał się w 30. roku przed Chrystusem, kiedy po śmierci Kleopatry VII (69 rok przed Chr.—30 przed Chr.) cesarz Oktawian August (63 przed Chr.—14 rok po Chr.) przyłączył Egipt do cesarstwa rzymskiego. Leisegang podkreśla, że dopiero w jego czasach hellenizm stał się przedmiotem gruntownych badań. Akcentuje przy tym krytyczny stosunek do hellenizmu:

Filozofia epoki hellenistycznej zostaje jednak osądzona jako epi-goństwo, niepohamowany eklektyzm i bezowocna fantastyczna mistyka; z trudem pozwolono jeszcze obowiązywać doktrynie Epikura i stoików przynajmniej jako praktycznej mądrości życiowej⁷⁴.

Zarazem jednak interesująca jest struktura obydwu książek, a to ze względu na Arystotelesa, który nie tylko nie zostaje zaliczony do pierwszej epoki, jak czyni to Reale, zrównując Arystotelesa z Platonem⁷⁵, lecz którego Leisegang traktuje jedynie jako

⁷⁰ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1994, s. 46.

⁷¹ H. Leisegang: *Griechische Philosophie von Thales bis Platon...*, s. 10.

⁷² H. Leisegang: *Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin...*, s. 7.

⁷³ Zob. H.A. Pierer: *Universal-Lexikon oder vollständiges encyclopädisches Wörterbuch*. Bd. 8: *G bis Hältiges Gestein*. Altenburg 1835, s. 553.

⁷⁴ H. Leisegang: *Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin...*, s. 8.

⁷⁵ Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1996.

głównego przedstawiciela szkoły perypatetyckiej. Wprawdzie — jak wiadomo — tytuł książki brzmi *Filozofia hellenistyczna od Arystotelesa do Plotyna*, ale nie oznacza to, że autor rozpoczyna swoje analizy od Arystotelesa. Kluczem do zaprezentowania filozofii hellenizmu czyni Leisegang szkołę i zaczyna od Akademii Platońskiej, aby następnie przejść do analizy Perypatu, szkoły założonej przez Arystotelesa, i dopiero przy tej okazji omówić jego poglądy⁷⁶.

Najciekawsze z perspektywy dzisiejszej są rozważania zawarte w trzeciej książce, albowiem w roku 1928 decyduje się Leisegang na przygotowanie rozprawy poświęconej ocenie filozofii niemieckiej w dwudziestym wieku. „Wezwania, aby ten przegląd filozofii współczesnej przedstawić w ograniczonej objętości, posłuchałem z ociąganiem i wątpliwościami”⁷⁷ — tymi słowami rozpoczyna Hans Leisegang swoje rozważania dotyczące filozofii jemu współczesnej. Trudno zresztą nie przyznać mu racji, kiedy podkreśla, że filozofia jest odmienna od nauki i kilka wierszy dalej stwierdza:

Filozofia jest jednak czymś więcej niż nauka, i właśnie nurty filozoficzne teraźniejszości przedstawiają obejmującą wszystkie obszary walkę ducha, która do głębi porusza nasze całe odnośnienie się do życia kulturowego⁷⁸.

Pomijając już fakt, że Leisegang ma absolutną rację, jeśli chodzi o trudności z ujęciem epoki, która właściwie się nie rozpoczęła, przyznać trzeba, że struktura książki w pełni uchwytuje ducha czasu, jaki opisuje. Oczywiście, w każdym wypadku uznać można, że dokonany podział jest arbitralny, ale ten, który proponuje Leisegang, uwzględnia najważniejsze kierunki, co pozwala wydzielić trzy rodzaje filozofii:

- filozofię naukową,
- filozofię życia,
- filozofię kultury⁷⁹.

⁷⁶ Zob. H. Leisegang: *Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin...*, s. 35–53.

⁷⁷ H. Leisegang: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert...*, s. 5.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Zob. ibidem, s. 7.

Denkformen

Tytuł rozdziału — zapisany wyjątkowo w języku niemieckim — jest tytułem *opus vitae* Hansa Leiseganga. Wprawdzie, jak już wspomniano, napisał on doktorat na temat teorii przestrzeni w późnym platonizmie, co skutkowało postrzeganiem go jako specjalisty od Filona z Aleksandrii, ale jego zainteresowania poszły później w kierunku rozważań nad metodologią filozofii. Theodor Litt pisze:

Poszukiwanie „typów światopoglądu”, „form życiowych” mocno ruszyło z miejsca wraz z odpowiednimi pracami Diltheya, Sprangera i Jaspersa. Do tego ruchu przyłączył się Leisegang z zasadniczą tezą, że istnieje nie tylko typologia ludzkich postaw, interpretacji świata, lecz także typologia „form myślowych”¹.

Opublikowana po raz pierwszy w roku 1928 książka wpisuje się — jak zauważa Theodor Litt — w nurt rozważań poświęconych systematyzacji poglądów filozoficznych. W roku 1951 ukazuje się jej drugie wydanie, opracowane na nowo². Warto na marginesie dodać, że — mimo iż celem rozważań nie jest analiza historii pojęcia — najprawdopodobniej pierwszą rozprawą podejmującą problem była książka, której autorem jest Gottlob August Tittel (1739—1816). W roku 1787, roku publikacji przez Kanta drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, Tittel publikuje rozprawę zatytułowaną *Kantische Denkformen oder Kategorien*³. Autor zna

¹ T. Litt: *Hans Leisegang. Zur ersten Wiederkehr seines Todestages am 5. April 1952*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1952, Bd. 6, H. 2, s. 277.

² Zob. H. Leisegang: *Denkformen*. 2. neu bearbeitete Aufl. Berlin 1951.

³ G.A. Tittel: *Kantische Denkformen oder Kategorien*. Frankfurt am M. 1787.

drugie wydanie *Krytyki czystego rozumu*, ponieważ informuje, że podaje paginację według wydania z tego roku⁴.

Litt wymienia nazwiska trzech myślicieli, mianowicie Wilhelma Diltheya, Eduarda Sprangera i Karla Jaspersa. Jest to o tyle istotne, że koncepcja Wilhelma Diltheya stanowi bez wątpienia centralny punkt rozważań Leiseganga. Sam autor jednak Friedricha Adolfa Trendelenburga (1802–1872) uznaje za tego, który przedstawił „pierwszą wolną od wartościowania (*wertfrei*) typologię światopoglądów”⁵. Leisegang odwołuje się do tekstu *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*⁶, w którym Trendelenburg prezentuje próbę sprowadzenia istniejących systemów filozoficznych do pewnych pojęć pierwotnych w celu uporządkowania ich wielości. W konsekwencji wskazuje Trendelenburg trzy możliwości, a mianowicie idealizm, materializm i filozofię tożsamości, przy czym jako pierwszego reprezentanta ostatniego typu światopoglądu postrzega Spinozę⁷. Takie rozumienie światopoglądu budzi sprzeciw, a Gert Müller zauważa:

Jako zasadę podziału wybiera on stosunek siły i myśli, który naturalnie nie jest niczym innym jak inną nazwą dla dawnego dualizmu ciało-dusza, względnie ciało-duch. Tym sposobem dochodzi do trzech typów filozofii, a mianowicie filozofii Demokryta, platonizmu i spinozyzmu, przez które rozumie odpowiednio materializm, idealizm i filozofię tożsamości. Jednakże schemat ten znajduje się już u Schellinga i Hegla. Koniec końców pochodzi on od Spinozy. Dlatego nie możemy się zgodzić z Leisegangiem, że Trendelenburg tworzy pierwszą wolną od wartościowania typologię światopoglądów⁸.

Czy rzeczywiście Müller ma rację? Wydaje się, że jednak nie — że racja leży zdecydowanie po stronie Leiseganga, a kluczem do zrozumienia problemu jest niemiecki termin *wertfrei* — „wolny od wartościowania”. Trudno się bowiem oprzeć wrażeniu, że Müller nie rozumie, iż systemy filozoficzne Schellinga i Hegla wolne od wartościowania nie są.

⁴ Zob. ibidem, s. 8.

⁵ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 35.

⁶ F.A. Trendelenburg: *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*. In: Idem: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2: *Vermischte Schriften*. Berlin 1855, s. 1–30.

⁷ Zob. ibidem, s. 10–12.

⁸ G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1955, Bd. 9, H. 4, s. 664.

Filozofem nawiązującym do Trendelenburga jest Wilhelm Dilthey. „Jednakże podczas gdy tamten — zauważa Leisegang — postępował logiczno-konstruktywnie, ten trzyma się materiału historycznego, z którego indukcyjnie uzyskuje swoje typy”⁹. Leisegang przytacza dłuższy fragment z Diltheyowego tekstu, którego wyimek brzmi:

Właśnie w relacji przeszłości do terażniejszości staje się dopiero pouczająca tożsamość struktury filozoficznego ducha w różnych epokach, ciągłość filozoficznego rozwoju, a dzięki doświadczeniom filozofującego, który opowiada tylko to, co sam przeżył, staje się ona tym bardziej żywa. Zarazem jednak ta filozofia naszego stulecia ma aktualne zainteresowania; ponieważ w tej bezpośredniej przeszłości i terażniejszości możemy się orientować, tylko grupując razem tak różnorodne, pozornie rozprzyskające się w nieokreślonej wielości zjawiska¹⁰.

Leisegang jest przekonany, że w tym, czego dokonuje Dilthey, zawarty jest element Hegłowski, i w następujący sposób opisuje jego obecność w myśleniu autora rozprawy *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*:

Dilthey podziela więc wiarę Hegła w „tożsamość struktury filozoficznego ducha”, który jest tylko jeden, zawiera w sobie wszystkie możliwości i poszczególne możliwości rozwija w poszczególne systemy, a dalej podziela wiarę w „ciągłość filozoficznego rozwoju”¹¹.

Na owej jednolitości całkowitej struktury polega, zdaniem Leiseganga, „możliwość »rozumienia« wszelkich światopoglądów”¹². Z tego też powodu przywołuje tekst *Die Entstehung der Hermeneutik*¹³, stanowiący przyczynek do teorii rozumienia, w którym Dilthey pisze:

⁹ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 36.

¹⁰ W. Dilthey: *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Leipzig—Berlin 1921, s. 530. Wyróżnienia w tekście pochodzą od Leiseganga.

¹¹ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 37.

¹² Ibidem.

¹³ W. Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet*. Tübingen 1900, s. 185—202. Przedrukowane w: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Le-*

Możliwość powszechnie ważnej interpretacji można wydedukować z natury rozumienia. W jego obrębie indywidualność interpretatora i indywidualność autora nie są z sobą zestawione jako nieporównywalne fakty: obydwie wytworzyły się na podłożu ogólnej natury ludzkiej, to zaś umożliwia międzyludzką wspólnotę w zakresie mowy i rozumienia¹⁴.

Leisegang przytacza ten fragment i podsumowuje:

Właśnie tym odróżnia się nasze przedsięwzięcie od postępowania Diltheya, że nie zostaje założona jednorodność powszechnej natury ludzkiej i że nie tylko bierze się pod uwagę stopniowe, lecz także zasadnicze i jakościowe różnice jednostek między sobą, a szczególnie myślicieli¹⁵.

Leisegang przywołuje ponadto dwa inne teksty Diltheya, a mianowicie poświęcony zagadnieniu panteizmu¹⁶ oraz *O istocie filozofii*¹⁷. W tym ostatnim zwraca Leisegang uwagę na rozdział zatytułowany *Typy światopoglądu filozoficznego*¹⁸, w którym dokonuje podziału światopoglądów na materialistyczny bądź naturalistyczny, idealizm obiektywny i idealizm wolności. Oczywiście, nie przepro-

bens. Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Leipzig–Berlin 1921, s. 317–338. Tłumaczenie polskie: W. Dilthey: *Powstanie hermeneutyki*. W: Idem: *Pisma estetyczne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Wstęp Z. Kuderowicz. Warszawa 1982, s. 290–323.

¹⁴ W. Dilthey: *Powstanie hermeneutyki...*, s. 308. W oryginale czytamy: „Die Möglichkeit der allgemeingültigen Interpretation kann aus der Natur des Verstehens abgeleitet werden. In diesem stehen sich die Individualität des Auslegers und die seines Autors nicht als zwei unvergleichbare Thatsachen gegenüber: auf der Grundlage der allgemeinen Menschennatur haben sich beide gebildet, und hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit der Menschen untereinander für Rede und Verständnis ermöglicht”. W. Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik...*, s. 200–201.

¹⁵ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 37–38.

¹⁶ W. Dilthey: *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. 2. Aufl. Leipzig–Berlin 1921, s. 312–390.

¹⁷ W. Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Die geistige Welt. Einführung in die Philosophie des Lebens*. Zweite Hälfte: *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*. Leipzig–Berlin 1921, s. 339–416. Tłumaczenie polskie: W. Dilthey: *O istocie filozofii*. W: Idem: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 1–112.

¹⁸ W. Dilthey: *O istocie filozofii...*, s. 92–95.

wadza szczegółowych analiz filozofii Diltheya, lecz jedynie wskazuje najważniejsze w jego przekonaniu teksty. Nie przywołuje natomiast tekstu podejmującego wprost problem klasyfikacji światopoglądów¹⁹. W tym samym tomie *Pism zebranych* Diltheya znajduje się ponadto tekst zatytułowany *Zur Weltanschauungslehre*²⁰. Na korzyść Leisegang'a przemawia to, że tom ósmy wydał uczeń Diltheya Bernhard Groethuysen (1880–1946) w roku 1931, a więc trzy lata po opublikowaniu pierwszego wydania *Denkformen*.

Pracą, na której znaczenie zwraca Leisegang uwagę, jest rozprawa Karla Groosa. Leisegang jest przekonany, że zasługa Grossa polega na wskazaniu właściwej metody badań. Przywołuje fragment z *Untersuchungen I*, gdzie Groos charakteryzując metodę swojej filozofii, między innymi pisze:

Sposób badania, jaki mam przed oczyma, nie jest historyczny, chociaż swoje przedmioty bierze z historii filozofii, ponieważ dąży do systematycznego przedstawienia. W tak samo niewielkim stopniu należy on do logiki normatywnej albo krytycznej teorii poznania²¹.

W nawiązaniu do tego fragmentu Leisegang stwierdza: „Opisana tu duchowa postawa pod wieloma względami odpowiada tej, która powinna zostać ujęta w tej książce przy badaniu form myślowych”²². Jednocześnie zwraca uwagę na słabą stronę rozważań Groosa:

Groos postępuje jednak zbyt konstruktywnie i tak jak Trendelenburg poszukuje wyprowadzenia wszystkiego z jednego źródła. Pierwotnym środkiem myślowym jest dla niego antyteza. Całkowity tok poznawania prezentuje się mu jako w tę i tamtą stronę (*Hinüber und Herüber*) między przeciwieństwami²³.

¹⁹ W. Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Leipzig–Berlin 1931, s. 73–118. Tłumaczenie polskie w: W. Dilthey: *O istocie filozofii...*, s. 113–175.

²⁰ W. Dilthey: *Zur Weltanschauungslehre*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8..., s. 171–233.

²¹ K. Groos: *Untersuchungen über den Aufbau der Systeme*. 1: *Einleitende Bemerkungen*. In: „*Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane*”. Bd. 49. Hrsg. von H. Ebbinghaus. Leipzig 1908, s. 393–394. Zob. przypis 29 na stronie 31.

²² H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 39.

²³ Ibidem.

Leisegang wymienia ponadto innych filozofów, którzy podejmuje szeroko rozumiany problem typologii w filozofii. Filozofem, do którego odwołuje się w pierwszej kolejności, jest Karl Jaspers. Leisegang podkreśla, że koncepcja Diltheya spowodowała zwrot teorii światopoglądów w kierunku rozumienia, a więc w stronę psychologii, i w tym kierunku podąża także Jaspers²⁴. „Dla niego światopoglądy są ciągle tylko rzeczywistościami psychicznymi”²⁵. Nie zmienia to jednak faktu, że Leisegang postrzega stanowisko Jaspersa jako postęp w stosunku do stanowiska Diltheya. Ten ostatni mówił o typach światopoglądów, ale nie o typach myślowych. Natomiast Jaspers posługuje się, zdaniem Leiseganga, zwrotem „techniki myślowe”, który czasem zastępuje zwrotem „formy myślowe”. Do grona myślicieli podejmujących problem należy również Eduard Spranger, który w roku 1914 publikuje w książce jubileuszowej dedykowanej Aloisowi Riehlowi tekst zatytułowany *Lebensformen*²⁶, wydany później w formie książkowej²⁷.

Problem form myślowych i ich występowania wiąże się ściśle z odniesieniem się do historii filozofii. Leisegang odwołuje się do Ludwiga Steina (1859–1930), który stwierdza: „Historia filozofii nie jest pomieszaniem medytujących pomysłów, lecz, mówiąc za Heglem, panteonem wiecznych myśli”²⁸. Wyłaniają się tu dwa problemy, a mianowicie rozumienie samej historii filozofii, które zawsze jest kluczowe dla jej efektywności, oraz zrozumienie zamyśłu Leiseganga. Tego ostatniego jego przyjaciel tłumaczy w następujący sposób:

Książka [...] stawiała sobie za zadanie udowodnić za pomocą historii ducha nieustannie powracające występowanie ściśle ograniczonej liczby struktur myślowych (*Denkstrukturen*), spośród których każda — niezdolna do zrozumienia innej, nie mówiąc

²⁴ Zob. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919.

²⁵ „Ihm sind die Weltanschauungen nur noch seelische Wirklichkeiten”. H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 6.

²⁶ E. Spranger: *Lebensformen. Ein Entwurf*. In: *Festschrift für Alois Riehl. Von Freunden und Schülern zu seinem 70. Geburtstage dargebracht*. Halle (Salle) 1914, s. 416–522.

²⁷ Zob. E. Spranger: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. 2. völlig neu bearb. und erw. Aufl. Halle (Salle) 1921.

²⁸ „Die Geschichte der Philosophie ist kein Wirrsal grüblerischer Einfälle, sondern, mit Hegel zu sprechen, ein Pantheon ewiger Gedanken”. L. Stein: *Philosophische Strömungen der Gegenwart*. Stuttgart 1908, s. 85.

już o tym, żeby ją zaaprobować — rości sobie pretensje do jedynowładztwa²⁹.

Leisegang teorię światopoglądów znajduje już w tekstach Świętego Augustyna, dla którego „typy światopoglądów odpowiadają różnym typom ludzi”³⁰. Następnie przywołuje Hegla, który typologię światopoglądów prezentuje w swojej *Fenomenologii ducha*. Tym, co istotne dla Leiseganga, jest fakt, że Hegel prezentuje taki sam głęboki wgląd w wewnątrz związek kształtowania się systemów filozoficznych, jak Augustyn. Koncepcja Hegla skutkuje prymitywnymi próbami przeprowadzonymi przez Ludwiga Feuerbacha i Karla Marxa, próbującymi wyjaśnić światopoglądy w sposób nienaukowy. Leisegang opisuje tę sytuację w następujący sposób:

Po Heglu znajdują się u Feuerbacha i Marxa różne próby wyjaśnienia pojedynczych światopoglądów psychologicznie i socjologicznie na podstawie działania środowiska społecznego w odniesieniu do pojedynczego myśliciela i całych grup opanowanych przez jeden światopogląd³¹.

Zdaniem Leiseganga, dzieje się to nie ze względu na poznanie, lecz „dla własnych celów i własnego myślenia w służbie propagandy silnie przenikniętej prymitywnymi sądami wartościującymi”³².

Powraca teraz — po raz kolejny — problem relacji, jaką zachodzi między formą myślową a światopoglądem, co stanowi potwierdzenie znaczenia tego problemu. Jednocześnie, kiedy w roku 1938 na łamach czasopisma „Sophia” publikuje dwuczęściowy artykuł zatytułowany *Denkformen und Weltanschauung*, wtedy swoje rozważania rozpoczyna w następujący sposób:

Tam, gdzie mówi się dzisiaj i pisze o „światopoglądzie”, wydaje się panować zgoda co do tego, że światopogląd nie ma nic wspólnego z nauką i obiektywnym poznaniem, lecz ostatecznie jest tylko kwestią wiary, subiektywnego przekonania, kwestią nie poznania, lecz wyznania³³.

²⁹ T. Litt: *Hans Leisegang...*, s. 277–278.

³⁰ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 33.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ H. Leisegang: *Denkformen und Weltanschauung*. „Sophia: rassegna critica di filosofia e storia della filosofia” 1938, Anno 6, s. 39.

Leisegang podkreśla, że chodzi mu o rozumienie światopoglądu w kontekście nauki, a nie o próby podejmowane przez Friedricha Nietzschego czy też Martina Heideggera, o którego metafizyce powiada, że nie wynika z odwagi prawdy, lecz z trwogi przed światem i z troski³⁴. Leisegang jest przekonany, że filozofia znajduje się teraz na takim etapie, że może rozwiązać zarówno problem historii filozofii, jak i światopoglądów.

Cechę charakterystyczną wszystkich wymienionych typologii światopoglądów stanowi dotarcie do światopoglądów za pośrednictwem różnorodnych systemów wartości, w czym — jak się okazuje — nauka bardziej przeszkadza niż pomaga. Leisegang podaje dwa przykłady z historii filozofii, które oparte są na takim wartościowaniu. Pierwszy z nich stanowi pozytywizm Augusta Comte'a, opierający się na wierze w istnienie trzech, kolejno po sobie następujących stadiów rozwoju myślenia.

Zakłada się przy tym naiwnie, że po przewyciężeniu teologii i metafizyki przez pozytywizm nie może już więcej istnieć myślenie teologiczne i metafizyczne³⁵.

Brak krytycyzmu w takim podziale sprowadza się do założenia, że nastanie nowego stadium oznacza absolutny koniec i odejście w niebyt poprzedniego stadium. Drugi przykład stanowi koncepcja filozofa, który ceniony jest o wiele bardziej niż Comte, a mianowicie Franza Brentana, przedstawiona w jego książce z roku 1895³⁶, poświęconej temu zagadnieniu. Leisegang odnosi się do niej w kontekście koncepcji autorstwa Comte'a i pisze:

Tak samo naiwne i tak samo określone stanowiskiem aksjologicznym jest rozróżnienie przez Franza Brentana czterech faz filozofii, spośród których pierwsza oznacza rozkwit, trzy pozostałe potęgujący się upadek myślenia filozoficznego, „rozwój”, który powtarza się regularnie³⁷.

Co ciekawe, myśl o konieczności następowania określonych faz jest u Brentana tak samo wyraźna, jak u Comte'a. Oznacza to, że Brentano prezentuje równie konstruktywistyczną historię

³⁴ Zob. ibidem, s. 40.

³⁵ Ibidem, s. 34.

³⁶ Zob. F. Brentano: *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart 1895.

³⁷ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 34.

filozofii, jak czyni to twórca pozytywizmu. Jednocześnie świadczy to o potrzebie zbudowania takiej koncepcji historii filozofii, która jest wolna od wartościowania, a zarazem spełnia kryteria wymagane ze względu na potrzebę zadośćuczynienia wymogowi naukowości.

Leisegang podaje dwa przykłady. Pierwszy wiąże się z opublikowanym przez Nicolaia Hartmanna w roku 1940 dziełem *Der Aufbau der realen Welt*³⁸.

Analizy kategorii odnoszących się do poszczególnych warstw bytu przeprowadzone przez Nicolaia Hartmanna, które ukazały się w czasie od pierwszego wydania tej książki, pokazały, że te kategorie nie przedstawiają żadnego zamkniętego w sobie systemu, żadnej ciągłości, ale że przy przejściu od jednej warstwy bytowej do drugiej urywa się związek i powstaje rozziw (*Hiatus*), ponieważ kategorie niższych warstw są wprawdzie w znacznym stopniu zawarte w kategoriach warstw wyższych, ale nie odwrotnie — tamte w tych³⁹.

Innymi słowy, Hartmann wyraźnie ukazuje problemy z konstruktywistycznym postępowaniem w teorii kategorii, co przekłada się bezpośrednio na formy myślowe. Pojawia się jednak problem, który Leisegang tłumaczy, odwołując się do Jaspersa, a mianowicie problem genezy technik myślowych.

Ponadto nie znajdujemy u Jaspersa żadnego wyjaśnienia tego, jak powstały te techniki myślowe. Zostają one przyjęte jako coś danego, jako „racjonalne mechanizmy”, jako „nawyki myślowe”, o których źródle nie mówi się nic więcej, tylko że są one przyuczone, „jakby wbite do głowy”⁴⁰.

Leisegang podkreśla zatem konieczność wywiedzenia form myślowych, a nie ograniczenie się do uznania ich istnienia. W ich charakterystyce odwołuje się do dwóch wybitnych myślicieli podejmujących problem form myślowych i mających świadomość wiążących się z nimi trudności. Hartmann ujmuje problem relacji, jakie zachodzą między formami myślowymi a kategoriami, i pisze:

³⁸ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1940. Cytowane według Idem: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. 2. Aufl. Meisenheim am Glan 1949.

³⁹ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 25.

⁴⁰ Ibidem, s. 27.

Ale właśnie formy myślowe i ich założenia nie są identyczne z kategoriami, a mianowicie ani z kategoriami poznania, ani z kategoriami bytu. Kategorie nie zmieniają się wraz z historycznymi formami myślowymi⁴¹.

W tym, co powiedziane, zawarte są dwie niezwykle ważne informacje dla uchwycenia istoty form myślowych. Po pierwsze, formy myślowe mają swoje założenia, po drugie, formy te mają charakter historyczny. Natomiast w nawiązaniu do Jaspersa można dodać, po trzecie, że konieczna jest znajomość źródeł form myślowych.

Problem form myślowych z pewnością odsyła do historii filozofii.

Dla Leiseganga formy myślowe — pisze Gottfried Gabriel — są światopoglądami odciskającymi podstawowe wzory myślenia, które zostają wykształcone w każdorazowym „prafenomenie” i dlatego posiadają także rzeczową podstawę. Zamiast pojęcia Goethego można z dzisiejszej perspektywy uwzględnić pojęcie paradygmatu Kuhna, o ile oderwie się je od połączenia z „nauką normatywną”⁴².

Gabriel odwołuje się tu do Goethego, który w usta Mefistofelesa wkłada następujące słowa: „[...] pojęcie zmienia się — słowo nie zmienia!”⁴³, oraz do Thomasa Kuhna i wprowadzonego przez niego pojęcia paradygmatu. Z tej perspektywy kluczowy okazuje się problem rozumienia metody i ściśle z nim związany problem rozumienia logiki. I tu wyłaniają się kłopoty, kiedy Leisegang pisze:

Jeśli myśliciel systematycznie rozwija swoją formę myślową, to dzieje się za pomocą jego własnej logiki, a to myślenie prowadzi go do systemu własnej struktury wywiedzonego za pomocą tej logiki. Jeśli istnieją różne formy myślowe, to muszą także istnieć różne „logiki”, które albo mogą istnieć równolegle, nie przeszkadzając sobie, albo wzajemnie się wykluczają⁴⁴.

⁴¹ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt...*, s. 22.

⁴² G. Gabriel: *Hans Leisegangs „Denkformen”*. In: *Philosophie eines Unangepassten: Hans Leisegang*. Hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg 2003, s. 9.

⁴³ J.W. von Goethe: *Faust*. T. 1. Tłum. E. Zegadłowicz. Warszawa 1953, s. 47.

⁴⁴ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 44.

Leisegang podkreśla, że uznanie istnienia wielu logik jest nie do przyjęcia dla wielu myślicieli, i odwołuje się do sprzeciwu Heinricha Rickerta, o którym powie, że jest „szczególnie drastyczny”⁴⁵. Rickert pisze: „Myśl (natomiast o relatywizacji tego, co logiczne, przez język i odnosząca się do możliwości — AJN), że może istnieć wiele różnych »logik«, jest logicznym absurdem”⁴⁶. Leisegang podejmuje polemikę z Rickertem, wychodząc z założenia, że są różnorodne logiki, a problem sprowadza się do tego, że nie podnoszono wobec tych logik oraz ich wielości takich zarzutów, jakie między innymi wysuwa Rickert.

Istnieje — pisze Leisegang — logika Arystotelesowska, istnieje logika transcendentálna Kanta i kantystów, metafizyczna bądź spekulatywna logika Hegla i istnieje nowa logika, logistyka, która odróżnia się od tradycyjnej bądź klasycznej logiki, przez którą pojęta jest logika Arystotelesowska, a w obrębie logistyki istnieje logika twierdzenia (*Satzlogik*), logika pojęcia, logika relacji, istnieją logiki dwuwartościowe, a ponadto logiki więcej niż dwuwartościowe⁴⁷.

Mając na uwadze znaczenie logiki, odwołuje się Leisegang do Mefistofelesa Goethego, który mówi: „[...] przeto logika ciebie, drogi przyjacielu, najniezawodniej przywiedzie do celu”⁴⁸. Mimo wszystko Leisegang dokonuje tu pewnego uproszczenia, które przemawiać ma na jego korzyść, kiedy stwierdza: „Stosunek logiki do nauk szczegółowych prezentuje nam się dziś inaczej. Nie istnieje żadna uniwersalna metoda dająca się zastosować do wszystkich nauk”⁴⁹. Problem sprowadza się jednak do tego, że czym innym jest metoda, czym innym zaś logika, a ponadto — co szczególnie należy podkreślić — nie o to kruszy się tu kopie. Gert Müller dostrzeża relatywizację logiki i pisze:

Leisegang ma odwagę różnorodne myślenie wyjaśnić nie tylko jako błędne odstępstwo od właściwej logiki, ale także relatywizo-

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ H. Rickert: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg 1930, s. 49. Leisegang pomija fragment ujęty w nawias.

⁴⁷ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 45.

⁴⁸ J.W. von Goethe: *Faust...*, s. 45.

⁴⁹ H. Leisegang: *Einführung in die Philosophie*. 3. Aufl. Hrsg. von J. Müller. Berlin 1956, s. 39.

wać samą logikę. W tym tkwi jego oryginalne osiągnięcie, a ta zasługa nie może umniejszać jego krytyki⁵⁰.

Akcentuje Müller fakt, że w wydaniu pierwszym pisze Leisegang o tym, że nie ma jednej logiki, ale w drugim wydaniu myśli tej już nie powtarza. Inaczej tę kwestię postrzega Gottfried Gabriel, który twierdzi, że zarzut ten podniesiono w *Philosophisches Wörterbuch* autorstwa Georga Klaus (1912–1974) i Manfreda Buhra (1927–2008) opublikowanym w czasach socjalizmu. Jednocześnie Gabriel podkreśla, że zarzut relatywizmu sformułowano już dużo wcześniej, a jego autorem jest jenajski kolega Leisegang’a Paul Ferdinand Linke⁵¹. Gabriel odwołuje się do fragmentu z *Einführung in die Philosophie*, gdzie Leisegang pisze:

W ten sposób za pomocą badania form myślowych można zyskać wgląd w strukturę systemów i to, co prawdziwe, oddzielić od tego, co fałszywe, co powstaje w ten sposób, że myślenie wykształcone na określonym obszarze przedmiotowym, do którego stosuje się jego logiczne struktury, zostaje przeniesione na przedmioty i stany rzeczy, które wykazują inne logiczne struktury, niedające się uchwycić za pomocą tych środków myślowych⁵².

Gabriel podkreśla, że w żadnym razie nie jest to relatywizm: „To nie jest relatywistyczny, ale komplementarny pluralizm, dokładnie to, czego — przynajmniej moim zdaniem — potrzebuje my w dzisiejszej teorii wiedzy i nauki”⁵³. Także Henning Schröer broni Leisegang’a i pisze:

Leisegang polega na tym, że swoimi badaniami broni tezy, że w świecie ducha nie panuje tylko jedna logika, ale że wszelka logika jest zawsze odbiciem logicznej struktury specjalnego zakresu przedmiotowego⁵⁴.

Przywołuje *Denkformen* i podkreśla, że odparł tam trafnie wszystkie zarzuty pluralizmu logiki.

⁵⁰ G. Müller: *Kritik der Leisegang’schen Denkformen...*, s. 665.

⁵¹ Zob. P.F. Linke: *Verstehen, Erkennen und Geist*. Leipzig 1936.

⁵² H. Leisegang: *Einführung in die Philosophie...*, s. 124.

⁵³ G. Gabriel: *Hans Leisegang’s „Denkformen”...*, s. 13.

⁵⁴ H. Schröer: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*. Göttingen 1960, s. 12.

Leisegang potwierdza stanowisko Gabriela i sam podkreśla komplementarny charakter logiki:

Logika Arystotelesowska, którą Kant rozumie jako logikę formalną, i jego logika transcendentálna nie pozostają z sobą w stosunku nadrzędności i podrzędności. Są one raczej jako logika formalna i nieformalna zestawione obok siebie, a zarazem przeciwstawione sobie, i można je zebrać pod pojęciem nadrzędnym nauki o poprawnym sądzeniu i wnioskowaniu, przy czym sądy i wnioski w obydwu logikach mają inne zadanie⁵⁵.

Leisegang podkreśla jednak, że logika Hegla jest logiką spekulatywną, co sam Hegel wyraża w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, kiedy analizuje pojęcie i podział logiki. Píše: „To, co logiczne, ma ze względu na swą formę trzy strony: α) abstrakcyjną, czyli rozsądkową, β) dialektyczną, czyli negatywnie-rozumową, γ) spekulatywną, czyli pozytywnie-rozumową”⁵⁶. Leisegang wskazuje jednak — bez podania miejsca — inny fragment z Hegla, a mianowicie z listu, którego adresatem jest Friedrich Immanuel Niethammer (1766—1848). Hegel písze tam o rozumieniu filozofii w gimnazjum — Niethammer uchodzi za twórcę pojęcia „gimnazjum humanistyczne” — i zauważa: „To, co spekulatywne, jest pozytywnie rozumowe, jest tym, co duchowe, tym, co właściwie dopiero filozoficzne”⁵⁷. Leisegang potwierdza w dalszej kolejności tezę Gabriela o komplementarności logiki i wyjaśnia: „Tym sposobem logika Hegla nie pozostaje w sprzeczności z logiką Arystotelesowską, z myśleniem matematycznym i logiką transcendentálną Kanta, nie wyklucza ona tamtych logik”⁵⁸. Leisegang odwołuje się do „wysiłku pojęcia” (*Anstrengung des Begriffs*), o którym traktuje *Fenomenologia ducha*⁵⁹, i przytacza następujący fragment z *Wykładów z historii filozofii*:

Tym, co powoduje trudność, jest zawsze myślenie, ponieważ powiązane z sobą w rzeczywistości momenty przedmiotu oddzie-

⁵⁵ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 45—46.

⁵⁶ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 140 (§ 79).

⁵⁷ G.W.F. Hegel: *Aus einem Briefe Hegel's vom 23. Oktober 1812 an Niethammer: Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien*. In: Idem: *Werke*. Bd. 17: *Vermischte Schriften*. Hrsg. von F. Förster, L. Boumann. Berlin 1835, s. 345.

⁵⁸ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 47.

⁵⁹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963, s. 74.

la ono od siebie nawzajem (ujmując je) w ich różnicy. Ono to spowodowało grzech pierworodny, gdy człowiek zjadł z Drzewa Wiadomości Dobrego i Złego, ale ono również leczy z tej szkody. Trudnością jest przewyciężenie myślenia; i tylko ono jest tym, co powoduje trudność⁶⁰.

Theodor Litt podkreśla, że podstawowa teza *Denkformen*, że istnieje wiele logik, zawiera dwie myśli, które muszą być rozważane oddzielnie i które rozdziela sam Leisegang. Po pierwsze, „»formy myślowe« tworzą najpierw wiele stanów rzeczy, które należy przyjąć i zarejestrować w postaci czysto opisowej”⁶¹. Po drugie, problem polega na tym, że forma myślowa zostaje określona jako logika, ponieważ wyznacza to przejście do innego pytania: „Jest to pytanie o »ważność«, dokładniej: o teoretyczną ważność, która pojawia się z terminem »logika«”⁶². Okazuje się zatem, że argument krytykujący wielość logik, a więc kwestionujący istnienie jednej logiki, jest chybiony. Zwraca na to uwagę Hellmut Stoffer, który podkreśla znaczenie stanowiska Leiseganga:

Inna myśl Leiseganga, która również była miarodajna w jego realizacji polilogiki (*Polylogik*), zachowuje jednak swoje znaczenie: logika form myślowych i typologia światopoglądów są z sobą ściśle powiązane. Z typologii światopoglądów w rezultacie posłużenia się polilogiką powstaje autentyczna typologia⁶³.

Leisegang powraca do rozważań dotyczących światopoglądu.

W obrębie europejskiej historii filozofii pierwszymi użytecznymi świadectwami tego, że forma myślowa pozostaje w ścisłym organicznym związku ze światopoglądem, są fragmenty Heraklita, „ciemnego” filozofa starożytności, o którego dziele przez Nietzschego określonego mianem arcyracjonalisty, Sokrates miał powiedzieć: „To, co zrozumiałem, jest piękne; przypuszczam, że to, czego nie zrozumiałem, jest również piękne, tylko że do zgłębienia wymagałoby nurka delijskiego”⁶⁴.

⁶⁰ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1994, s. 384.

⁶¹ T. Litt: *Hans Leisegang...*, s. 280.

⁶² Ibidem, s. 281.

⁶³ H. Stoffer: *Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen (Fortsetzung und Schluß)*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1956, Bd. 10, H. 4, s. 620–621.

⁶⁴ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 61. Słowa Sokratesa pochodzą z: Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska i inni. Warszawa 1982, s. 89 (II, 22).

Forma myślowa typowa dla Heraklita to, zdaniem Leiseganga, „typowa forma mistycznej mowy przedstawiająca zamknięty krąg myśli”⁶⁵. Cechą charakterystyczną jest powiązanie pojęć, występujące nie tylko u Heraklita. Leisegang podaje wiele przykładów zastosowania tej formy myślowej, spośród których na uwagę zasługują takie, jak św. Jan Ewangelista czy św. Paweł Apostoł. Leisegang przytacza jako przykład początek Ewangelii według Świętego Jana, który brzmi: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”⁶⁶. Z kolei fragment z Listu do Rzymian brzmi: „Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli”⁶⁷.

„Forma myślowa Heraklita, w której przeciwieństwa zostają zniesione w kręgu myślowym, odpowiada jego obrazowi świata”⁶⁸. Natomiast w innym miejscu podkreśla, że forma myślowa kręgu myślowego, która swój punkt wyjścia znajduje w myśli Heraklita, da się scharakteryzować w następujący sposób:

Metafizyczną podstawą, z której wyrasta ta logika, rzeczywistość, która odwzorowuje się w pojęciach, sądach i twierdzeniach, jest świat ducha, który wszakże zbiega się w jedno z organicznym życiem⁶⁹.

Oznacza to, że dla Leiseganga problemem są przeciwieństwa istniejące w świecie, co od razu skłania do refleksji nad dwoma kwestiami. Pierwszą z nich jest więc przewyżczenie owych przeciwieństw, a Gert Müller ujmuje tę kwestię następująco: „Próby uporządkowania różnorodności filozoficznego myślenia sięgają bez wątpienia antyku”⁷⁰. Nasuwają się pytania dotyczące większości systemów filozoficznych starożytności, choć do niej się nieograniczające. Chodzi mianowicie o próby uporządkowania całego świata w system podporządkowany określonej idei. Najlepszym przykładem jest idealizm niemiecki, o którym Frederick Copleston pisze:

⁶⁵ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 73–74.

⁶⁶ J 1,1 — cytuję według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Wyd. 4. Poznań 1991. Zob. H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 65.

⁶⁷ Rz 5,12.

⁶⁸ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 81. Por. G. Frey: *Eine Grundfigur griechischen Denkens*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1964, Bd. 18, H. 2, s. 225.

⁶⁹ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 142.

⁷⁰ G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen...*, s. 663.

W pierwszym okresie dziewiętnastego wieku w niemieckim świecie filozoficznym spotykamy się z najbardziej niezwykłym rozkwitem metafizycznej spekulacji, jaki kiedykolwiek miał miejsce w długiej historii filozofii Zachodu⁷¹.

Idealizm niemiecki dlatego jest najlepszym, że „rapsodyczną” filozofię Kanta próbuje uporządkować i wygładzić. Z krytycyzmu ponownie czyni dogmatyzm.

Fichte — stwierdza w tym kontekście Leisegang — odróżnia się od Kanta na samym wstępie tym, że jasno i zdecydowanie chce systemu, i tylko systemu czystego rozumu, ale na podstawach stworzonych przez Kanta. System ontologiczny nie jest już możliwy po krytyce Kanta. System pojęć nie może już dłużej być systemem świata⁷².

Drugą kwestią jest próba zbudowania ontologii, co w odniesieniu do Leiseganga wiąże się z odwołaniem do Nicolaia Hartmanna. „Dalszy silny wpływ na formy myślowe pochodzi z ontologii Nicolaia Hartmanna”⁷³ — zauważa Müller, który przy tej okazji wprowadza jednak czytelnika w błąd. Pisze on bowiem o pierwszym tomie ontologii Hartmanna, że ukazał się w roku 1925, a więc trzy lata przed opublikowaniem przez Leiseganga *Denkformen*, co jest niezgodne z prawdą, ponieważ książka ukazała się po raz pierwszy już w roku 1921⁷⁴. Natomiast w roku 1925 ukazało się wydanie drugie dzieła, wzbogacone o część piątą poświęconą zagadnieniu bytu idealnego⁷⁵. Leisegang przywołuje wydany w roku 1935 drugi tom ontologii⁷⁶ oraz opublikowaną po raz pierwszy w roku 1940 książkę poświęconą strukturze świata realnego⁷⁷. Niezależnie od tego warto podkreślić, że „ta forma myślowa kręgu myślowego jest podstawową figurą wszelkiego myślenia mistycznego”⁷⁸, co zresztą staje się interesujące dlatego, że formę myślową odkrytą

⁷¹ F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1995, s. 7.

⁷² H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 282.

⁷³ G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen...*, s. 665.

⁷⁴ Zob. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921.

⁷⁵ Zob. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 2. Aufl. Berlin 1925.

⁷⁶ Zob. N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin—Leipzig 1935.

⁷⁷ Zob. N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt...*

⁷⁸ G. Frey: *Eine Grundfigur griechischen Denkens...*, s. 224.

u Heraklita odnosi Leisegang także do ewangelicznych tekstów Świętego Pawła, którego myśl posłużyła mu do rozwinięcia problemu formy myślowej⁷⁹.

Pojęcie formy myślowej jest zaczerpnięte ze światopoglądu, przy czym Leisegang wyraźnie podkreśla rozumienie światopoglądu w duchu racjonalistycznym, a więc w duchu twórcy pojęcia Schleiermachera, i pisze, że „wszystkie duże światopoglądy europejskiej historii ducha mają bardzo mało wspólnego z odczuciem życia i świata, lecz są i pozostają dziełami najbardziej wyraźnego i najbardziej racjonalnego myślenia”⁸⁰. Leisegang niezwykle wyraźnie akcentuje właśnie ten fakt, że światopogląd ma racjonalny charakter, i stara się znaleźć jego fundament.

Jeśli śledzi się poszczególne światopoglądy w historii aż do ich pierwszych twórców, filozofów greckich, to można tutaj — w ich źródle — poznać, że każdy jeden ma za podstawę „prafenomen”, przedstawiającą się zmysłom naoczność, która pobudza myślenie, aby uchwycić je w pojęcia, a następnie dalej pracować z tymi pojęciami⁸¹.

Leisegang podkreśla, że związek między myśleniem i naocznością jest analogiczny do tego, jaki prezentuje Kant na początku tekstu *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, kiedy zauważa:

Jak wysoko nie sięgnęlibyśmy naszymi pojęciami i jak bardzo nie oddzieliłibyśmy ich przy tym od zmysłowości, zawsze przecież będą się one łączyć z przedstawieniami obrazowymi, których specyficzne przeznaczenie polega na tym, by pojęcia te, niewywodzące się przecież z doświadczenia, uczynić zdawnymi do użytku w obrębie doświadczenia zmysłowego. Jak inaczej chcielibyśmy nadać naszym pojęciom sens i znaczenie aniżeli poprzez podstawienie pod nie jakiegoś oglądu [...] ⁸²?

Słowa Kanta odnosi Leisegang do koncepcji Artura Schopenhauera i podkreśla, że ten ostatni poszedł jeszcze krok dalej niż autor *Krytyki czystego rozumu*, kiedy pisze:

⁷⁹ Zob. H. Leisegang: *Der Apostel Paulus als Denker*. Leipzig 1923, s. 9.

⁸⁰ H. Leisegang: *Denkformen und Weltanschauung...*, s. 42.

⁸¹ Ibidem.

⁸² I. Kant: *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*. Tłum. T. Kupś. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i inni. Toruń 2012, s. 141 (AA VIII, 133).

Tylko tyle da się tu stwierdzić, że każde prawdziwe i pierwsiastkowe poznanie — także każdy autentyczny pogląd filozoficzny — musi mieć za swój wewnętrzny rdzeń lub za swój korzeń jakieś ujęcie naoczne. To zaś, choć chwilowe i jednolite, udziela potem życia całej (...) rozprawie⁸³.

Leisegang odnosi tę sytuację do formy myślowej i definiuje ją po raz kolejny w następujący sposób:

Tak więc istnieje także w historii każdego autentycznego światopoglądu taka pierwsza naoczność, *prafenomen*, na którym obudziło się myślenie, wykształcił się organ, forma myślowa, przy pomocy której następnie zostały rozumowo opracowane inne przedmioty, a w końcu wszystko (podkr. — AJN)⁸⁴.

Leisegang zaprezentował swoje wyniki w odniesieniu do koncepcji dwóch wielkich myślicieli, którym poświęcił książki opublikowane po wydaniu *Denkformen*. W porządku chronologicznym pierwsza praca poświęcona jest Gottholdowi Ephraimowi Lessingowi (1729—1781). Ukazała się w roku 1931 i jest dedykowana prezydentowi III Rzeszy Paulowi von Hindenburgowi, z powodu którego Leisegang stracił później profesurę⁸⁵. Jak sugeruje sam tytuł, Leisegang odwołuje się do pojęcia światopoglądu i pisze:

Każdy autentyczny światopogląd wynika z oryginalnego sposobu patrzenia, spojrzenia na świat, ze szczególnego rodzaju myślowego opanowania tego, co ujrane, ze szczególnej formy myślowej, a także — i to często przede wszystkim — ze szczególnego rodzaju zajęcia stanowiska wobec wszystkiego, co podpada pod punkt widzenia osobistego zainteresowania albo także tylko dotyczy obszaru zainteresowania, ze szczególnego rodzaju wartościowania i oceniania rzeczy, osób, zdarzeń, myśli⁸⁶.

⁸³ A. Schopenhauer: *Czworaki korzeń zasady racji dostatecznej*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty 2003, s. 89 (§ 28). W oryginale fragment ten brzmi nieco inaczej niż w tłumaczeniu, a mianowicie: „Nur so viel läßt sich behaupten, dass jede wahre und ursprüngliche Erkenntnis, auch jedes echte Philosophem, zu ihrem innersten Kern oder ihrer Wurzel irgend eine anschauliche Auffassung haben muß. Diese, obgleich ein Momentanes und Einheitliches, teilt nachmals der ganzen Auseinandersetzung, sei sie auch noch so ausführlich, Geist und Leben mit (...)”. A. Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Bd. 1: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Stuttgart 1890, s. 137. Por. H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 17.

⁸⁴ H. Leisegang: *Denkformen und Weltanschauung...*, s. 43.

⁸⁵ Zob. H. Leisegang: *Lessings Weltanschauung*. Leipzig 1931.

⁸⁶ Ibidem, s. 6—7.

Światopogląd jest więc konsekwencją formy myślowej, która tkwi u jego podstaw, aczkolwiek pojawia się tu pewien problem, który ukazuje wyraźnie druga książka, opublikowana rok później niż pierwsza, która omawia formę myślową charakterystyczną dla Goethego⁸⁷. Leisegang bowiem, analizując ujęcie formy myślowej przez Goethego, stwierdza: „Środkiem myślowym, za pomocą którego zostaje ujęta całość, jest myślenie intuicyjne, a nie dyskursywne”⁸⁸.

Leo Scheffczyk (1920–2005) podkreśla zasługi Leisegang’a dla rozpropagowania pojęcia formy myślowej w naukach humanistycznych:

Przy określeniu tego pojęcia Leisegang wyszedł od różnorodności zakresów przedmiotowych i ich specyficznej logicznej struktury, która odtwarza się w prowadzeniu myśli i trwa także później, kiedy myślenie przechodzi na inny zakres przedmiotowy⁸⁹.

Trwałość formy myślowej opiera się więc na analogii do formy, aczkolwiek zadanie formy myślowej sprowadza się do uchwycenia rzeczywistości. Leisegang jest przekonany, że formy myślowe dadzą się sprowadzić do trzech typów, a każdy z nich wiąże się z określoną logiką.

Jeżeli przejrzymy te trzy typy, do których dadzą się sprowadzić wszystkie filozoficzne systemy i światopoglądy, to można się z nich nauczyć tego, co następuje: Każdy z nich jest dziełem określonego myślenia, jednej formy myślowej, jednej „logiki”⁹⁰.

Jest to, jak już zaznaczono, problem wielości logik, co pozostaje w zgodzie z przekonaniem wyrażonym przez Leo Scheffczyka, że „Leisegang formę myślową rozumie jako prawidłowość procesów logicznych”⁹¹. Problem ujęty więc zostaje nie tyle w kontekście wielości logik stanowiących istotę formy myślowej, lecz prawidłowości, jaką się ona kieruje. Każda forma myślowa ma swoją prawidłowość logiczną, a więc każda jest obiektywna. Z tego faktu wynikają jednak kłopoty z klasyfikacją form myślowych, ponieważ nie można w koncepcji Leisegang’a znaleźć jednej klasyfikacji.

⁸⁷ Zob. H. Leisegang: *Goethes Denken*. Leipzig 1932.

⁸⁸ Ibidem, s. 38.

⁸⁹ L. Scheffczyk: *Die Einheit des Dogmas und die Vielheit der Denkformen*. „Münchener Theologische Zeitschrift” 1966, Bd. 17, s. 229.

⁹⁰ H. Leisegang: *Meine Weltanschauung*. Aus dem Nachlass als Abschiedsgruß herausgegeben von der Freien Universität Berlin. Berlin 1951, s. 53.

⁹¹ L. Scheffczyk: *Die Einheit des Dogmas und die Vielheit der Denkformen...*, s. 229.

„Jego podział — zauważa Gottfried Gabriel — nie jest bezdyskusyjny i faktycznie nie jest także ściśle utrwalony, lecz wielokrotnie się zmienia i rozszerza”⁹².

W tej sytuacji należałoby odnaleźć wszystkie propozycje Leiseganga i je usystematyzować. Jest to jednak niewykonalne, ponieważ on sam nie przywiązuje uwagi do systematyki form myślowych, a ponadto, analizując różnych myślicieli, często odwołuje się do tych samych form myślowych. Oznacza to oczywiście możliwość zastosowania form myślowych do analizy różnych koncepcji. W *Denkformen* wskazać można następujące formy myślowe:

1. **Forma myślowa kręgu myślowego** (*Denkform des Gedankenkreises*), która ma swe źródło w koncepcji Heraklita, ale Leisegang znajduje ją również u Świętego Pawła.
2. **Forma myślowa okręgu okręgów** (*Denkform der Kreis von Kreisen*), która charakteryzuje filozofię Hegla i odwołuje się do jednego z końcowych fragmentów *Nauki logiki*, gdzie Hegel pisze:

Dzięki omówionej wyżej naturze metody nauka przedstawia się jako zamknięty okrąg, w którego początek — w prostą podstawę — zapośredniczenie znów wplata koniec. Okrąg ten jest przy tym okręgiem *okręgów*. Każdy pojedynczy człon, jako żywy człon metody, jest bowiem refleksją-w-sobie, która — ponieważ kieruje się z powrotem do początku — jest zarazem początkiem nowego członu. Częściami tego łańcucha są poszczególne nauki, z których każda ma jakieś swoje „przed” i jakieś swoje „po”, a mówiąc dokładnie, ma tylko to, co ją poprzedza, a w swej konkluzji sama ukazuje to, co następuje po niej⁹³.

Leisegang podkreśla ten fakt i stwierdza: „Tym, co przede wszystkim charakteryzuje formę myślową Hegla, jest prowadzenie okręgu myśli jako takiej”⁹⁴.

⁹² G. Gabriel: *Hans Leisegangs „Denkformen”...*, s. 9.

⁹³ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. T. 2. Tłum. A. Landman. Red. M. Pańków. Warszawa 2011, s. 703. W oryginale czytamy: „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein *Vor* und ein *Nach* hat oder, genauer gesprochen, nur das *Vor* hat und in ihrem Schlusse selbst ihr *Nach* zeigt”. G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1986, s. 570—571.

⁹⁴ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 159.

3. **Forma myślowa piramidy pojęciowej** (*die Begriffspyramide*), którą Artur Schopenhauer charakteryzuje w następujący sposób:

System myślowy musi mieć zawsze budowę architektoniczną, tzn. taką, w której zawsze jakaś część opiera się na innej, lecz nie na odwrót; kamień węgielny stanowi na koniec podstawę wszystkiego, chociaż na niczym się nie opiera, a zwieńczenie opiera się na wszystkim, niczego samo nie podtrzymując. Natomiast jedna jedyna myśl, choćby nie wiem jak pojemna, musi zachować doskonałą jedność⁹⁵.

Leisegang akcentuje znaczenie tej formy myślowej dla figur geometrii i pisze:

Forma myślowa, która rozwija się jako piramida pojęciowa, daje się najlepiej przestudiować na przedmiotach, które mają niewiele policzalnych właściwości i dadzą się zgodnie z tymi właściwościami klasyfikować⁹⁶.

Daje wyraz przekonaniu, że takie myślenie jest charakterystyczne dla Platona, Plotyna, lecz także dla Arystotelesa, który wprawdzie odrzucił Platońską teorię idei, ale który pozostaje pod przymusem formy myślowej stworzonej przez swojego mistrza. „Także jego pojęcia — pisze o Arystotelesie Leisegang — porządkują się wszędzie w formie piramidy”⁹⁷. Tomasz z Akwinu również zostaje tu zaliczony, ponieważ Leisegang stwierdza: „Formą podstawową średniowiecznego światopoglądu była »summa«, a ta nie jest niczym innym jak przepracowaniem całej wiedzy epoki w system”⁹⁸. Leisegang idzie jednak dalej i podkreśla, że ten sposób pojmowania rzeczywistości charakteryzuje filozofię Christiana Wolffa, Alexandra Gottlieba Baumgartena, ale jest przekonany, że podpada pod ten schemat również filozofia Kanta. Wreszcie Leisegang podsumowuje tę formę myślową i pisze: „Metafizyczną podstawą, z której wyrasta ta forma myślowa, jest idealny świat pojęć i idealnych przedmiotów”⁹⁹.

⁹⁵ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1. Tłum. J. Garewicz. Warszawa 1994, s. 3—4.

⁹⁶ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 209.

⁹⁷ Ibidem, s. 246.

⁹⁸ Ibidem, s. 252.

⁹⁹ Ibidem, s. 284—285.

4. **Forma myślowa euklidesowo-matematyczna** (*die euklidisch-mathematische Denkform*), która jest oczywiście związana z osobą Euklidesa z Aleksandrii. Leisegang podkreśla, że chodzi o uporządkowanie w system ciągu twierdzeń, który jednak nie ma formy piramidy pojęciowej. Zarazem pisze:

Jednakże dla badania form myślowych szczególne znaczenie ma przeniesienie euklidesowo-matematycznego sposobu myślenia i jego kształtowania systemu na inne niematematyczne przedmioty¹⁰⁰.

W dziedzinie filozofii szczególną uwagę należy zwrócić na Kartezjusza oraz Spinozę, którzy postępują *more geometrico*.

Schröer, poniekąd oceniając dorobek autora, stwierdza

Sam Leisegang nie próbował wypracować specyficznie teologicznej formy myślowej. Analizował on następujące formy myślowe: formę myślową kręgu myślowego (Heraklit i Paweł), okrąg okręgów (Hegel), piramidę pojęciową (Platon) i euklidesowo-matematyczną metodę, której nie można przedstawić na podstawie jednego modelu myślowego¹⁰¹.

Leisegang wskazuje następnie historyczny charakter myślenia filozoficznego i z tego powodu odwołuje się do Schleiermachera, który podkreśla, że „cała prawdziwa historia zrazu miała wszędzie cel religijny i wyszła od religijnych idei”¹⁰². Przytoczony fragment ma stanowić potwierdzenie faktu, że myślenie ma pierwotnie charakter religijny i jest procesem, który od religii stopniowo się uwalnia. W tym kontekście postrzega Leisegang przebieg historycznego procesu rozwoju i zwraca uwagę na fakt, że przyjmuje on trzy formy, którymi są:

- rozwój pojęty jako postęp od tego, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe;
- rozwój przyjmujący postać kręgu, w którego najwyższym punkcie znajduje się doskonałość;

¹⁰⁰ Ibidem, s. 309–310. Tę samą klasyfikację ukazuje H. Leisegang we wprowadzeniu do filozofii: *Einführung in die Philosophie...*, s. 124.

¹⁰¹ H. Schröer: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem...*, s. 14.

¹⁰² F.D.E. Schleiermacher: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Tłum. J. Prokopiuk. Przedmowa M. Potępa. Kraków 1995, s. 100.

— połączenie dwóch poprzednich, co autor przedstawia następująco: „Dążący w górę postęp zostaje powiązany z kręgiem rozwoju”¹⁰³.

W ten sposób można — zdaniem Leiseganga — wskazać cztery różne typy tego przebiegu, cztery rodzaje ujęcia dziejów, które ograniczają się do antyku:

- pierwszy typ teologiczno-mistyczny, reprezentowany przez Hezjoda,
- pierwszy typ filozoficzny — filozoficzna spekulacja zawierająca motyw wiecznego powrotu,
- drugi typ teologiczny, zawierający motyw postępu,
- drugi typ filozoficzny, który przejmując od przyrodoznawstwa pojęcie rozwoju i postrzega je jako linię wstępną.

Z każdym z tych rodzajów rozumienia dziejów wiąże Leisegang określony światopogląd, a przyporządkowanie to wygląda następująco:

- pierwszy typ teologiczny — teizm,
- pierwszy typ filozoficzny — panteizm,
- drugi typ teologiczny — deizm,
- drugi typ filozoficzny — ateizm¹⁰⁴.

Prezentacja form myślowych w ujęciu Leiseganga musi prowadzić do ogromnego podziwu dla pracy myślowej autora. Z jednej strony można mieć wątpliwości, które Gert Müller wyraża w pierwszym zdaniu swego krytycznego artykułu, a które dotyczą chęci uporządkowania wszystkiego za wszelką cenę¹⁰⁵. Z drugiej strony natomiast warto poznać motywy, jakie kierują autorem, kiedy próbuje zaprezentować swoją wizję rozwoju filozofii. Sam autor odpowiada, że wyniki jego badań pozwalają postawić dwa następujące pytania:

Co wynika z nich dla rozumienia historii zachodniej filozofii, a także historii najściślej z nią związanej religii? Co wynika z badania form myślowych dla poznania prawdy?¹⁰⁶.

I choć już w następnym zdaniu Leisegang mija się z prawdą, twierdząc, że „od Hegła, jej nowożytnego twórcy, historia filozofii była pomyślana jako historia problemów”¹⁰⁷, to jednak w niczym nie umniejsza wartości jego pracy. Christoph Drapatz rozważa

¹⁰³ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 356.

¹⁰⁴ Zob. ibidem, s. 363–367.

¹⁰⁵ Zob. G. Müller: *Kritik der Leisegangischen Denkformen...*, s. 663.

¹⁰⁶ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 443.

¹⁰⁷ Ibidem.

oryginalność i znaczenie Leiseganga jako filozofa i podkreśla, że do filozofii doszedł on przez prace z zakresu filologii klasycznej o orientacji teologicznej. Mając to na względzie, pisze: „Nauka o formach myślowych i światopoglądach nie jest niczym innym jak ambitną próbą wydobywania z głównych kierunków historii myślenia i filozofii przejrzystej liczby typów idealnych, które odpowiadają różnorodności różnych przedmiotów myślenia i bytu”¹⁰⁸. W ten sposób — zachowując proporcje i mając na uwadze świadomość wszystkich różnic — zamysł Leiseganga można odnieść bądź do Thomasa Samuela Kuhna (1922–1996) teorii paradygmatu, bądź też do Maxa Webera (1864–1920) teorii typów idealnych. Wszystkie trzy stanowią próby uporządkowania bogatego materiału, z jakim styka się uczony, przy czym Leisegang najbardziej kieruje się w stronę podstaw naszego myślenia. Idealizacja próbuje uchwycić zależności pomiędzy zjawiskami, które bada, a paradygmat stanowi próbę pokazania rozwiązania danego problemu, czy też — jak chce tego sam Kuhn — „powszechnie uznawanych osiągnięć naukowych, które w pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”¹⁰⁹.

Postęp nauki — stwierdza Leisegang — tylko w obrębie grupy opanowanej przez jedną formę myślową jest prostoliniowy; tylko tu trwa ciągły rozwój. Jeżeli jednak rzucimy spojrzenie ponad poszczególne grupy i szkołami na naukę jako całość, to wkrótce zauważymy, że prawie wszystkie istotne odkrycia i postępy dochodzą do skutku dlatego, że to, co w jednej szkole i w jednej „specjalności” zjednoczonych uczonych obowiązywało jako „niemożliwe”, nagle staje się możliwe dla jednej osoby i małej gromady zwolenników, którzy je rozumieją¹¹⁰.

Przypomina to opis zmiany paradygmatu Kuhna, który zwraca uwagę na to, że zmiana może dotyczyć wąskiej grupy uczonych.

W przedmowie do niniejszej rozprawy — pisze autor *Struktury rewolucji naukowych* — twierdziłem, że mogą się dokonywać zarówno małe, jak wielkie rewolucje naukowe, że niektóre rewolucje dotyczyć mogą jedynie przedstawicieli jakiejś podgrupy w obrębie danej specjalności i że dla takich grup rewolucyjne może być nawet odkrycie jakiegoś nowego, a niespodziewanego zjawiska. W następnym rozdziale omówimy niektóre rewolucje

¹⁰⁸ Ch. Drapatz: „Die Wahrheit wird euch frei machen”..., s. 88.

¹⁰⁹ Th.S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. H. Ostromecka. Postłowie przełożyła J. Nowotniak. Warszawa 2009, s. 10.

¹¹⁰ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 444–445.

tego rodzaju, ale na razie bynajmniej nie jest jasne, jak do nich dochodzi. Jeśli nauka normalna jest tak sztywna, a społeczności naukowe tak zwarte, jak by to wynikało z dotychczasowych rozważań, to jak to możliwe, by zmiana paradygmatu dotyczyła tylko wąskiej podgrupy?¹¹¹.

Kuhn w żaden sposób nie odwołuje się do Leiseganga, tak samo jak nie przywołuje Georga Christopa Lichtenberga (1742–1799), który miał wprowadzić do filozofii termin „paradygmat”¹¹².

Dokonując syntezy, odwołuje się Leisegang po raz kolejny do Nicolaia Hartmanna, chociaż nie przywołuje jego nazwiska. Doceniając komplementarność form myślowych, podkreśla, że także koncepcję Platona cechuje połączenie formy myślowej kręgu myślowego, którą przejmuję od Heraklita, oraz piramidy pojęciowej. Leisegang w duchu Hartmanna stwierdza:

Można powiedzieć, że wszystkie absurdy i potworności, na które natrafiamy w historii filozofii, religii i nauki, polegają na tym, że forma myślowa ukształtowana w określonym obrębie rzeczywistości zostaje przeniesiona na cały świat ze wszystkimi jego zjawiskami, jak gdyby wszystkie one miały tę samą strukturę, jak ten zamknięty w sobie obszar. Wielkie jednostronne światopoglądy powstały wszystkie z nieuzasadnionego przeniesienia¹¹³.

Jest to zgodne z warstwową strukturą świata realnego w ujęciu Hartmanna, który prawa kategorialne rozumie jako „pryncypia pryncypiów”¹¹⁴ i podkreśla ich obowiązywanie w obrębie jednej warstwy bytu realnego. W duchu ontologii krytycznej Hartmanna utrzymana jest także inna teza, która brzmi: „Dokładnie mówiąc, organizacja przyrody nie ma więc nic analogicznego z jakąkolwiek przyczynowością, którą my znamy”¹¹⁵. Zgodnie z nią przyczynowość sama w sobie jest problemem.

Leisegang porządkuje przedmioty poznania i stwierdza, że istnieje: królestwo ciał nieożywionych, królestwo żywych organizmów i królestwo tworów człowieka¹¹⁶. Odpowiednio do tego podziału wyróżnia trzy światopoglądy, a mianowicie materializm, idealizm oraz światopogląd mistyków i wszystkich panwitalistów, jak ich

¹¹¹ Th.S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych...*, s. 95.

¹¹² Zob. K. Jodkowski: *Wspólnoty uczonych, paradygmaty, rewolucje naukowe*. Lublin 1990, s. 138–139.

¹¹³ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 447.

¹¹⁴ N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt...*, s. 413.

¹¹⁵ H. Leisegang: *Denkformen und Weltanschauung...*, s. 53.

¹¹⁶ Zob. H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 447.

nazywa¹¹⁷. Ustanowienie takiego porządku pozwala, zdaniem Leiseganga, odpowiedzieć na pytanie, które brzmi: Co wynika z badania form myślowych dla poznania prawdy?. Leisegang odpowiada:

Nie w myśleniu jako takim, lecz w przedmiotach myślenia — bądź to idealnych, bądź to realnych — leżą pryncypia określające myślenie i wyznaczające mu prawa, i to, co w obrębie obszaru przedmiotowego o określonej strukturze zostało właściwie pomyślane, ponieważ właściwie oddaje to sens tej struktury i słusznie zostaje uogólnione na wszystkie jej przedmioty, może — jeśli zostanie odniesione do przedmiotów innej struktury — być nie-trafne, całkowicie bezwocne albo też wręcz absurdalne¹¹⁸.

Problem jest tu złożony o tyle, że każdy z wymienionych typów światopoglądów wiąże się ze swoistą logiką, o której Leisegang pisze: „Każdy z nich jest dziełem określonego myślenia, formy myślowej, »logiki«”¹¹⁹. Wskazuje przy okazji — o czym była już mowa — trzy typy logiki, a mianowicie logikę transcendentálną Kanta, logikę metafizyczną Hegla oraz logikę Arystotelesa, o której powie, że jest „logiką pojęć rodzajowych i gatunkowych oraz ich połączenia w sądach i sylogizmach”¹²⁰. Jednocześnie zaznacza Leisegang, co ma ogromne znaczenie wobec zarzutu, że ta logika nie jest logiką absolutną: „Żadna z tych trzech wielkich logik nie jest tylko formalna”¹²¹.

Gert Müller zarzuca Leisegangowi błąd ekwiwokacji podkreślając, że nie udało mu się uzgodnić stanowiska Diltheya i Husserla¹²². Jest to o tyle interesujące, że Kuhn w *Postłowie* do swojej książki zauważa:

Termin „paradygmat” pojawia się na kartach tej książki dość wcześnie i jest od początku definiowany w sposób kolisty: paradygmat jest tym, co łączy członków społeczności uczonych, oraz, odwrotnie, społeczność uczonych składa się z ludzi, którzy podzielają pewien paradygmat¹²³.

¹¹⁷ Zob. ibidem. Por. H. Leisegang: *Denkformen und Weltanschauung...*, s. 43–54.

¹¹⁸ H. Leisegang: *Denkformen...*, s. 451–452. Por. Idem: *Denkformen und Weltanschauung...*, s. 171.

¹¹⁹ H. Leisegang: *Denkformen und Weltanschauung...*, s. 58.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Zob. G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen...*, s. 668.

¹²³ Th.S. Kuhn: *Postscriptum (1969)*. W: Idem: *Struktura rewolucji naukowych...*, s. 298–299.

Sygnowana przez Kuhna kolistość dobrze tłumaczy trudności Leiseganga ze zdefiniowaniem formy myślowej, co Müller kwituje jako jej historyczną relatywizację. Zasadne zdaje się jednak postawienie pytania, w jakim stopniu forma myślowa może przybrać postać typu idealnego, co zresztą czyni również Müller. Problem jest bardzo złożony, albowiem forma myślowa może być rozumiana w świetle typu idealnego, jak postrzega ją właśnie Müller, ale wydaje się, że może też być postrzegana przez pryzmat Hartmannowskich kategorii i wreszcie — *last, but not least* — w kontekście paradygmatu. Trudność, jaka się tu ujawnia z rozumieniem formy myślowej, ujawnia się również ze względu na konieczność uświadomienia sobie granic jej obowiązywania. Leisegang pisze w odniesieniu do materializmu: „Twórcy światopoglądu materialistycznego nie od razu widzieli i nie przestrzegali tej granicy, którą Kant ustanawia dla tego myślenia”¹²⁴. Co ważne, problem granic jest kluczowy w filozofii krytycznej i właśnie w duchu filozofii krytycznej wypowiada Leisegang swoje słowa, powołując się jednocześnie na Hartmannowskie rozwiązanie problemu wartości¹²⁵.

Gert Müller twierdzi, że najbardziej oryginalnym osiągnięciem Leiseganga jest forma myślowa kręgu myślowego, którą znajduje w koncepcji Heraklita, a którą jednocześnie pozytywnie ocenia Hegel¹²⁶. Leisegang przywołuje słowa samego Hegla, który w *Wykładach z historii filozofii* pisze: „Tu widzimy łąd; nie ma żadnego twierdzenia Heraklita, którego nie podjąłem w swojej logice”¹²⁷. Müller podkreśla jednak bardzo wyraźnie, że Leisegang nie przeanalizował tej formy myślowej, lecz jedynie ją zaprezentował, toteż wiążąc tę formę myślową z myśleniem tożsamościowym, stwierdza: „Dlatego forma myślowa kręgu jest logicznie błędnym historycznym typem różnorodnej struktury”¹²⁸. Bardzo krytycznie ocenia jednak Müller drugą formę myślową, a mianowicie formę myślową okręgu okręgów, do której przypisany jest Hegel. „Jak uprzedzony jest Leisegang w swym modelu kręgu, pokazuje najlepiej uzasadnienie, dlaczego okrąg okręgów powinien być jego własną formą myślową”¹²⁹. Nie tak krytycznie, jak do formy myślowej okręgu okręgów, ale również polemicznie odnosi się Müller do dwóch pozostałych form myślowych.

¹²⁴ H. Leisegang: *Denkformen und Weltanschauung...*, s. 46.

¹²⁵ Zob. *ibidem*, s. 176.

¹²⁶ Zob. G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen...*, s. 674.

¹²⁷ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1..., s. 390.

¹²⁸ G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen...*, s. 674.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 676.

Problem form myślowych jako przedmiotu badań odnieść można do problemu filozofii w ogóle. Dlatego warto przypomnieć, co na ten temat ma do powiedzenia Nicolai Hartmann, który porównując filozofię z nauką, zauważa:

W filozofii trudności są znacznie większe. Z samej istoty zmierza do całości, do spraw ostatecznych, (...) podstawowych, a więc do czegoś, co najtrudniej uchwycić w ograniczonym poznaniu. Przedmioty najbardziej niedostępne kuszą najmocniej do konstrukcji myślowych. I nie należy taić, że te właśnie przedmioty przyciągają najsilniej umysły obdarzone fantazją, zbawiennie zaś odstręczają trzeźwe¹³⁰.

Z kolei w innym tekście zauważa jeszcze bardziej dosadnie: „Czystym nonsensem jest więc selekcjonowanie problemów pod kątem ich rozwiązywalności”¹³¹. Hartmann postuluje zatem wstrzymanie się od ostatecznych rozstrzygnięć, gdyby miały się opierać na spekulacji. Jak widać, Müller zwraca uwagę na kwestię, która właśnie w świetle tego, co pisze Hartmann, wydaje się kontrowersyjna. Podkreśla mianowicie, że wszystkie sprzeczności dokonanej przez Leiseganga analizy form myślowych powracają na końcu rozważań, i pisze: „Mimo wszystkich trafnych jednostkowych wglądów, które często zostały uzyskane bardziej za pomocą szczęścia niż za sprawą adekwatnego uzasadnienia, Leisegang nie dochodzi do żadnego przekonywającego rezultatu”¹³². Ostatecznie również Müller ma świadomość wszystkich trudności z rozumieniem Leiseganga form myślowych i w końcowej ocenie jego dokonań pisze: „Wszystkie analizowane tu krytycznie sprzeczności i niedoskonałości nie powinny przesłonić widoku na ogromne zasługi Hansa Leiseganga”¹³³. W rzeczy samej, zasługi te polegają na wskazaniu form myślowych jako powtarzających się w dziejach filozofii sposobów rozumienia problemów. Kwestia, czy można je sensownie uporządkować, ma znaczenie drugoplanowe. Wysiłki Leiseganga pokazały, że nie jest to sprawa prosta.

¹³⁰ N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 14.

¹³¹ N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia...*, s. 86.

¹³² G. Müller: *Kritik der Leisegangschen Denkformen...*, s. 680.

¹³³ Ibidem, s. 683.

Część trzecia

Willy Moog

Biografia myśliciela

Willy (Wilhelm) Moog 24 października 1935 roku dokonał swego żywota, rzucając się do przepływającej przez Braunschweig rzeki Oker, dopływu rzeki Aller, która z kolei stanowi najdłuższy prawy dopływ Wezery. Samobójcza śmierć miała wymiar podwójny. Po pierwsze, stanowiła kres życia niezwykle interesującego filozofa. Po drugie, przyczyniła się do popadnięcia w zapomnienie na całe lata myśliciela, który podobnie jak Hans Leisegang, bardzo wyraźnie wpisuje się w badania historycznofilozoficzne. Ba, może jeszcze wyraźniej niż Leisegang, ponieważ jest Moog autorem trzech znaczących historii filozofii, spośród których przedmiotem szczególnych badań staje się ta ostatnia. Nie znaczy to, że pozostałe są nieważne. Pierwszą z historii filozofii Moog dedykował Karlowi Groosowi jako prezentację filozofii niemieckiej w wieku dwudziestym¹, opublikowaną w czasie, kiedy Moog jest jeszcze docentem prywatnym na uniwersytecie w Greifswaldzie i będącą zapisem prezentowanych tam wykładów. Książka została wydana w roku 1922, a więc dwa lata przed opublikowaniem rozprawy *Der Aufbau der Systeme* Karla Groosa, co wydarzyło się w roku 1924. W roku 1930 w ramach wydawanej przez Gustava Kafkę (1883–1953) serii *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen* publikuje Moog rozprawę sygnowaną jako tomy 32. i 33., a jest nią dzieło poświęcone Heglowi i jego szkole². Wreszcie w roku 1932 wydaje prezentowany autor książkę, która stanowi poniekąd zwieńczenie jego prac historycznofilozoficznych, a jest poświęcona życiu filozofów³. Gwoli dopełnienia obrazu warto dodać, że w roku 1924 wydaje trzecią część *Überwega*, ponieważ przedwcześnie umiera dotychczasowy redaktor — Max

¹ Zob. W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922.

² Zob. W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule*. München 1930.

³ Zob. W. Moog: *Das Leben der Philosophen*. Berlin 1932.

Frischeisen-Köhler (1878–1923)⁴. Jaki motyw doprowadza filozofa do tak dramatycznego kroku?

Willy Moog przychodzi na świat 22 stycznia 1888 roku w Neuen-
gronau jako najstarszy z trzech synów Emila Christiana Johanne-
sa Mooga (1861–1935) i jego żony Caroline z domu Fassbinder
(1863–1940)⁵. Dorasta w Griesheim koło Darmstadt, do szkoły
podstawowej uczęszcza w Weiterstadt i Griesheim, do gimna-
zjum zaś — w Darmstadt. Po zdaniu matury studiuje w Gießen,
a także w Berlinie i Monachium. Jego nauczycielami są: w Berli-
nie — Georg Simmel, w Monachium — Theodor Lipps, natomiast
w Gießen — Hermann Siebeck oraz Karl Groos. Moog kończy
studia w Gießen pracą poświęconą Goethemu⁶, a zatem pracą
skupiającą się na literaturze, a nie na filozofii. Początkowo również
swoją karierę postrzega przez pryzmat filologii klasycznej i uczy-
języków klasycznych w gimnazjum, które sam ukończył, a mia-
nowicie w Ludwig-Georgs-Gymnasium w Darmstadt. Stosunkowo
szybko rezygnuje jednak z tej ścieżki kariery, gdyż wczesną wiosną
1913 roku bierze urlop w dotychczasowym miejscu pracy i udaje
się do Berlina, gdzie podejmuje pracę w liceum dla dziewcząt
(Städtisches Lyzeum Berlin-Hermsdorf)⁷. Okres berliński trwa dwa
lata i wiąże się między innymi z wysiłkami habilitacyjnymi Mooga,
które koncentrować się miały na rozprawie poświęconej pojęciu
jedności. Wybuch wojny przerywa te starania, chociaż zdaniem
Nicole Christine Karafyllis, ta decyzja ma również inne powody⁸.
Niemniej jednak 12 kwietnia 1915 roku Moog zostaje wcielony do
służby wojskowej, którą odbywa najpierw w Toruniu, a po kilku-
miesięcznym szkoleniu, od 15 lipca tegoż roku — i przede wszyst-
kim — w granicznym Aleksandrowie Kujawskim (Alexandrowo),
gdzie przebywa do końca wojny.

⁴ Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 3. Theil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*. Hrsg. von M. Frischeisen-Köhler, W. Moog. Berlin 1924.

⁵ Dokładne dane biograficzne znajdują się w: N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben*. 2. Aufl. München 2016; U. Lammers: *Sieben Leben: Wissenschaftlerbiografien an der kulturwissenschaftlichen Abteilung der Technischen Hochschule Braunschweig im Nationalsozialismus*. Braunschweig 2015, s. 69–94.

⁶ W. Moog: *Das Verhältnis von Natur und Ich in Goethes Lyrik. Eine literarpsychologische Untersuchung. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Großh. Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen*. Darmstadt 1909.

⁷ Zob. N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben...*, s. 524.

⁸ Zob. ibidem, s. 527.

Starania habilitacyjne Mooga związane były z pismem poświęconym zagadnieniu jedności, które nosiło tytuł „Die Wendungen des Einen bei Aristoteles” i podjęte zostały na rodzimym Uniwersytecie w Gießen. Już 20 czerwca 1915 roku Mooga dopuszczono do habilitacji, ale dały o sobie znać problemy komunikacyjne, ponieważ był już w wojsku. Sam Moog podkreśla w piśmie do Rady Wydziału, że ze względu na wojnę nie mógł dokończyć rozprawy. Nicole C. Karafyllis zaznacza jednak, że z późniejszej perspektywy rozprawa jest nieprzygotowana, a same starania są zbyt pochopne. Dziekanem był historyk Gustav Roloff (1866–1952), natomiast sprawozdawcami, względnie recenzentami, zostali wyznaczeni znany Moogowi Hermann Siebeck oraz August Messer (1867–1937), który objął katedrę Karla Groosa, nauczyciela Mooga⁹. Najbardziej znany Moogowi — a mianowicie jeden z jego nauczycieli — Hermann Siebeck napisał, że rozprawa jest „gruntowną pracą seminaryjną bądź dysertacją doktorską”, jak podkreśla Karafyllis¹⁰, ale nie może być uznana za rozprawę habilitacyjną. Ponadto przytoczył treść listu, jaki do Gießen skierował związany z uniwersytetem w Halle Paul Menzer (1873–1960). Z pisma wynika, że Moog mógłby już wcześniej podjąć starania związane z habilitacją. Przedstawiona w Halle rozprawa miała nosić tytuł *Der Begriff der Einheit bei den Vorsokratikern*¹¹. Wybuch wojny spowodował, że postępowanie w Halle zawieszono. W Gießen natomiast Moog przesłał do Siebecka kolejną część pracy i w liście z 12 czerwca 1915 roku zaproponował tematy trzech wykładów habilitacyjnych:

- Krytyka psychologizmu przez współczesną logikę i teorię poznania.
- Kant o wojnie.
- Zadania psychologii literatury.

Dalej jednak panował nieporządek w kwestiach pracy, co skutkowało tym, że Messer wystawił opinię negatywną, Siebeck zaś — pozytywną. Przepychanki trwały długo, aż ostatecznie w marcu — jak pisze Karafyllis — okazało się, że kolokwium habilitacyjne było niewystarczające.

Jeśli — pisze autorka monografii — Moog rzeczywiście, jak jeszcze pod koniec grudnia 1915 roku zaproponował Messer, wygłosił wykład na temat „Die Kritik des Psychologismus durch die

⁹ Zob. ibidem, s. 571.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Zob. ibidem, s. 573.

moderne Logik und Erkenntnistheorie", to odrzucenie habilitacji w Gießen okazuje się szczególnie godne uwagi¹².

Podstawą wygłoszonego wykładu jest bowiem temat, który stanowić będzie teraz szczególnie przedmiot zainteresowania Mooga. W roku 1918 publikuje na łamach „Archiv für gesamte Psychologie” artykuł pod takim właśnie tytułem¹³, włączony następnie do wydanej w roku 1919 książki poświęconej temu zagadnieniu¹⁴. Książka stanowi o przedmiocie postępowania habilitacyjnego, które odbyło się na początku 1919 roku na uniwersytecie w Greifswaldzie. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald to najstarszy, bo założony w 1456 roku, uniwersytet na Pomorzu. Nicole C. Karafyllis podkreśla, że jeszcze w czasach NRD chwalono się habilitacją Mooga, chociaż praca powstawała w innych miejscach, a mianowicie w Berlinie (w latach 1913–1915), w Aleksandrowie Kujawskim, z którego Moog został zwolniony dopiero w listopadzie 1918 roku, oraz w Darmstadt¹⁵.

W Greifswaldzie było dwóch profesorów, a mianowicie Johannes Rehmke (1848–1930) oraz Hermann Schwarz (1864–1951). Pierwszy z nich kończy studia w Zurychu na podstawie pracy poświęconej pojęciu nieświadomego w koncepcji Eduarda von Hartmanna¹⁶, natomiast habilituje się w Berlinie w roku 1884 na podstawie wydanej już w roku 1880 rozprawy, podejmującej problem spostrzeżenia i pojęcia¹⁷. Ze względu na doktorat w Zurychu próbuje się czasem wiązać Rehmkego z Richardem Avenariusem, ale ten został profesorem w Zurychu dopiero w 1877 roku. Rok pracuje Rehmke jako docent prywatny w Berlinie, a w roku 1885 zostaje powołany na uniwersytet w Greifswaldzie na stanowisko profesora nadzwyczajnego, dwa lata później zaś — na stanowisko

¹² Ibidem, s. 581.

¹³ Zob. W. Moog: *Die Kritik des Psychologismus durch die moderne Logik und Erkenntnistheorie*. „Archiv für die gesamte Psychologie” 1918, Bd. 37, s. 305–362.

¹⁴ Zob. W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle a. S. 1919. Książka jest o tyle interesująca, że na okładce można przeczytać, że ukazała się w roku 1920, a na stronie tytułowej — że w roku 1919.

¹⁵ Zob. N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben...*, s. 607.

¹⁶ Zob. J. Rehmke: *Hartmann's Unbewusstes auf die Logik hin kritisch beleuchtet*. Zürich 1873.

¹⁷ Zob. J. Rehmke: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie*. Berlin 1880.



Fot. 4. Willy Moog z braćmi

Źródło: Archiwum rodzinne Jona Erika Hoffa — wnuka Mooga

profesora zwyczajnego. W Greifswaldzie zamieszkuje do czasu przejścia na emeryturę w roku 1921, kiedy opuszcza miasto i udaje się do Marburga. W roku akademickim 1898/1899 Rehmke pełni funkcję rektora uniwersytetu w Greifswaldzie, a mowa inauguracyjna poświęcona jest zagadnieniu świata zewnętrznego i wewnętrznego oraz ciała i duszy¹⁸. Natomiast Hermann Schwarz, który w roku 1888 doktoryzował się w Halle u słynnego matematyka Georga Cantora (1845–1918)¹⁹, do Greifswaldu przybył w roku 1910 z Marburga, gdzie był profesorem od roku 1908. W Greifswaldzie przebywał do czasu swego przejścia na emeryturę w roku 1938. Ciemną stroną biografii Schwarza jest to, że do NSDAP wstąpił już w roku 1923 i był gorącym zwolennikiem Hitlera, za co ten nagrodił go w roku 1939 Medalem Goethego dla Sztuki i Nauki (Goethe-Medaille für Kunst und Wissenschaft). Schwarz wystąpił z NSDAP już po roku z powodu bliżej nieznanego konfliktu z generałem Erichem Ludendorffem (1865–1937).

Karafyllis domniemuje, że są przynajmniej dwie drogi dotarcia Mooga do Greifswaldu. Istotną rolę w tym procesie mógł odegrać Paul Natorp, który Schwarza znał z Marburga. Z kolei Edmund Husserl znał Schwarza z czasu swoich studiów, ponieważ obaj studiowali matematykę i w czasie, kiedy Schwarz doktoryzował się u Cantora, Husserl habilitował się pod kierunkiem Carla Stumpfa. Gdy Moog złożył rozprawę habilitacyjną, wówczas dziekanem był matematyk Karl Theodor Vahlen (1869–1945), który sprzyjał sprawie. Vahlen odegrał również ważną rolę w życiu Mooga już pod jego koniec, ale wtedy nie była ona tak pozytywna²⁰. 31 maja 1919 roku Moog wygłosił wykład habilitacyjny, który nosił tytuł *Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften*²¹. W historyczno-systematycznym wywodzie ukazywał związek, jaki zachodzi między filozofią i naukami przyrodniczymi. Tym samym habilitacja stała się faktem.

¹⁸ Zob. J. Rehmke: *Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele*. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität zu Greifswald am 16. Mai 1898. Greifswald 1898.

¹⁹ Zob. U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 311. Informacji na temat swego ujęcia filozofii dostarcza sam autor w: H. Schwarz: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1931, s. 57–126.

²⁰ Zob. N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben...*, s. 610.

²¹ W. Moog: *Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften*. Halle a. S. 1919.

Uzyskanie habilitacji zbiega się ze zmianą stanu cywilnego, ponieważ tegoż roku 10 kwietnia Moog poślubia Mathilde Buss (1884–1958).

Podstawą habilitacji jest rozprawa podejmująca aktualny w tamtym czasie problem psychologizmu, i to podejmująca w sposób niezwykle dojrzały. Już w *Przedmowie* zaznacza autor aktualność swych badań:

Są one konieczne do zrozumienia stosunku filozofii do nauk szczegółowych i do rozstrzygnięcia znaczenia różnych kierunków w filozofii²².

Karafyllis podkreśla, że w kontekście upolitycznienia filozofii w Greifswaldzie habilitacja Mooga prezentuje się wyjątkowo korzystnie, ponieważ „akcentuje charakter filozofii jako nauki, postępując za mottem Husserla”²³. Moog akcentuje konieczność systematyzacji problemu nauki i stwierdza:

Poniższe przyczynki do tego mają na celu pokazanie, że do rozwiązania problemu psychologizmu konieczne są określenia dotyczące podziału nauk w ogóle, a także stosunku psychologii i logiki na podstawie ich wzajemnej systematycznej relacji²⁴.

Rozprawa składa się z dwóch części i z pewnością może być uznana za jedno z istotniejszych opracowań tego problemu. Część pierwsza — o czym już wspomniano — poświęcona jest krytyce psychologizmu (*Die Kritik des Psychologismus durch die moderne Logik und Erkenntnistheorie*) i była już wcześniej publikowana, a głównym bohaterem jest Edmund Husserl i jego krytyka psychologizmu. Część druga (*Das Verhältnis Logik und Psychologie*) podejmuje trzy ważne kwestie, a mianowicie problem podziału nauk, problem stosunku logiki i psychologii oraz problem zachodzących między nimi relacji.

Obrona habilitacji skutkuje otrzymaniem stanowiska docenta prywatnego na uniwersytecie w Greifswaldzie i przeprowadzką do nadbałtyckiego miasta. Zaczyna się bodaj najbardziej twórczy okres w życiu filozofa. W roku 1921 wydaje książeczkę stanowiącą sprawozdanie, które dotyczy literatury z zakresu filozofii, a więc mającą charakter informacyjno-instruktywny. Już w pierwszych zdaniach informuje autor o tym, że jest to „relacja na temat litera-

²² W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. III.

²³ N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben...*, s. 612.

²⁴ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. III.

tury filozoficznej z lat 1914–1919”²⁵. Każdy jednak, kto weźmie do ręki dzieło Mooga, przekona się, że nie jest to relacja czy też sprawozdanie, ponieważ w odniesieniu do każdej przytoczonej książki pokusił się Moog o krótką informację z elementami recenzji. Nie czas i miejsce tu na dokładną analizę zawartości merytorycznej tej liczącej w sumie 106 stron książeczki, ale krótkie spojrzenie na omówienie filozofii Kanta bardzo dużo mówi o metodzie Mooga. Wskazuje dwie cenne książki, które ukazały się w ostatnim czasie, a mianowicie dzieło Brunona Bauch’a²⁶ oraz Ernsta Cassirera²⁷. Mając na względzie pierwszą publikację, Moog zauważa:

W przenikliwych ciągach myślowych rozwija Bauch pryncypia systemu Kantowskiego, systemu, którego szczyt — sprzeciwiając się tradycyjnemu ujęciu — widzi w *Krytyce władzy sąđenja*, gdzie dochodzą do jedności filozofia teoretyczna i praktyczna, przyroda i kultura²⁸.

Co więcej, Moog wskazuje ponadto, że gdy Paul Natorp recenzuje książkę Bauch’a, wówczas czyni to, zbyt wyraźnie przyjmując punkt widzenia szkoły marburskiej.

Łatwiejsze i bardziej przyjemne jest przedstawienie Ernsta Cassirera [...], które nie tyle wzbogaca badania filozofii Kanta, ile chce czytelnikowi Kanta dostarczyć podsumowujący, jednolity obraz ducha Kanta i określić jego znaczenie dla kulturalnego życia duchowego²⁹.

Moog przytacza oczywiście wiele dzieł, jakie ukazały się w tamtym czasie, warto jednak wskazać jedną książkę, której autorem jest Alfred Brunswig (1877–1929), uczeń Husserla, opublikowaną w roku 1914³⁰. Moog o dziele Brunswiga — ujawniając charakterystyczną dla siebie przenikliwość — pisze:

Krytykę Kantowskiej teorii poznania ze stanowiska fenomenologii Husserla próbuje przedstawić A. Brunswig [...], jednakże przy wszelkiej wnikliwości w wielu punktach uchybia sensowi krytycyzmu³¹.

²⁵ W. Moog: *Philosophie*. Gotha 1921, s. VII.

²⁶ Zob. B. Bauch: *Immanuel Kant*. Berlin—Leipzig 1917.

²⁷ Zob. E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1918.

²⁸ W. Moog: *Philosophie...*, s. 31.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Zob. A. Brunswig: *Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie*. Leipzig—Berlin 1914.

³¹ W. Moog: *Philosophie...*, s. 32.

W roku 1922 publikuje Moog swoją pierwszą wielką historię filozofii, a mianowicie dedykowaną nauczycielowi Karlowi Groosowi książkę *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und Grundproblemen* (*Filozofia niemiecka dwudziestego wieku w jej głównych kierunkach i podstawowych problemach*)³². W *Przedmowie* zaznacza, że jest to rozszerzona wersja wykładów wygłoszonych na uniwersytecie w Greifswaldzie w latach 1919 i 1921. Książka składa się z sześciu rozdziałów, a autor tak tłumaczy jej strukturę:

Rezygnuję z powierzchownego podziału logiczno-schematycznego, który można przecież zrealizować tylko za pomocą przymusu i nie bez reszty, toteż pojedyncze prądy filozoficzne chcą tu charakteryzować według powszechnych naukowych tendencji, które w nich występują³³.

Zgodnie z tym struktura rozdziałów jest następująca:

- Kierunek przyrodniczy.
- Kierunek humanistyczny.
- Kierunek etyczno-praktyczny.
- Kierunek psychologiczny.
- Kierunek logiczno-teoriopoznawczy.
- Kierunek metafizyczny.

Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że Moog prezentuje poglądy filozoficzne w duchu filozofii systematycznej Nicolaia Hartmanna, co z pewnością podnosi wartość książki. Dzieło Mooga jest wartościowe dlatego, że oto na początku dwudziestego wieku rozpoznaje autor niemal wszystkie kierunki, które odegrały istotną rolę w kształtowaniu myślenia filozoficznego w tym stuleciu.

W roku 1923 publikuje poświęconą pedagogice rozprawę, która ukazała się jako tom pierwszy serii *Der Bücherschatz des Lehrers. Wissenschaftliches Sammelwerk zur Vorbereitung und Weiterbildung*, wydawanej pod redakcją dwóch inspektorów szkolnych, którymi byli w Gotha Karl Otto Beetz (1859–1941) oraz w Szczecinku Adolf Rude (1865–?³⁴). Moog rozpoczyna swoje rozważania od następujących słów:

Niniejsze rozprawy mają na celu rozważenie niektórych podstawowych pytań pedagogiki współczesnej, pytań, które nie są

³² W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts...*

³³ Ibidem, s. 7.

³⁴ Zob. W. Moog: *Grundfragen der Pädagogik der Gegenwart*. Osterwieck/Harz—Leipzig 1923.

dyktowane czasem, lecz faktycznie mają zasadnicze, systematyczne znaczenie³⁵.

Podkreśla zatem znaczenie rozważań pedagogicznych, co zresztą — o czym jeszcze będzie mowa — w przyszłości powtórzy, i to bardzo wyraźnie. Na książkę składa się pięć rozpraw, spośród których najciekawsza wydaje się pierwsza, podejmująca problem naukowości pedagogiki. Moog zajął się problemem już wcześniej, kiedy w roku 1918 opublikował artykuł poświęcony możliwości pedagogiki jako nauki filozoficznej³⁶. Odwołuje się do myśli klasycznej, a więc do Platona i Arystotelesa, ale nie brak również w jego tekstach odwołania do myślicieli dziewiętnastego i dwudziestowiecznych. Oczywiście, przywołuje zarówno Johanna Friedricha Herbart (1776—1841), jak i Paula Natorpa (1854—1924). W obydwu wypadkach podkreśla, że są oni zwolennikami rozumienia pedagogiki jako nauki. O tym, że tomy nie ukazywały się systematycznie, świadczy fakt, że w roku 1921 wydaje Moog książkę teologa i filozofa (Karla) Friedricha Hemana (1839—1919), poświęconą pedagogice³⁷.

22 października 1923 roku, w wieku 45 lat, zmarł Max Frischeisen-Köhler, jednakże już wcześniej, bo jesienią 1922 roku, zwrócił się on do Mooga z propozycją współpracy przy edycji dwunastego wydania trzeciej części słynnego podręcznika Überwega.

Praca — pisze Moog — została podzielona w ten sposób, że prof. Frischeisen-Köhler ograniczył się do ponownego zredagowania części pierwszej, którą się już zajmował, podczas gdy mnie przypadło samodzielne opracowanie części 2—4³⁸.

O swojej pracy nad redakcją książki Moog pisze:

W prawie wszystkich paragrafach wprowadzono więc mniej lub bardziej obszerne zmiany, skreślenia i dopowiedzenia. Charakterystyczne dla *Grundriß* Überwega były zawsze obiektywne-rzeczowe prezentacje zawartości myślowej dzieł omawianych

³⁵ Ibidem, s. V.

³⁶ Zob. W. Moog: *Die Möglichkeit der Pädagogik als philosophischer Wissenschaft*. „Vierteljahrsschrift für philosophische Pädagogik” 1918/1919, Bd. 2, H. 1, s. 8—22.

³⁷ Zob. F. Heman: *Geschichte der neueren Pädagogik*. 6. Aufl. neubearb. von W. Moog. Osterwieck/Harz—Leipzig 1921.

³⁸ W. Moog: *Vorwort zur zwölften Auflage*. In: F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 3. Theil..., s. VII.

filozofów. Także ja próbowałem jeszcze bardziej wyakcentować ten aspekt, zwłaszcza chcąc nakreślić obiektywny obraz doktryn filozoficznych na podstawie studium głównych dzieł i nie odwołując się do współczesnych interpretacji, które oczywiście musiały zostać *implicite* wykorzystane, ale krytyczna rozprawa z nimi wykroczyłaby poza zakres książki³⁹.

Willy Moog zatem w znacznym stopniu przyczynił się do nowej redakcji książki, przygotowując części poświęcone systemom konstruktywistycznym siedemnastego wieku, oświeceniu oraz krytycyzmowi Kanta.

W maju 1924 roku Mooga rozpatrywano jako kandydata na stanowisko profesora filozofii i pedagogiki na TH Dresden. Sprawa nie jest do końca jasna, ale kandydatura upadła, a jednym z głównych aktorów w całej sprawie był profesor romanistyki Victor Klemperer (1881–1960), który z upoważnienia rektora napisał do dziekana Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Greifswaldzie, a był nim w owym czasie fizyk Friedrich Krüger (1877–1940). W liście tym znajduje się informacja, że powód odrzucenia kandydatury Mooga stanowiły jego „nadzwyczajna bojaźń i nieśmiałość”⁴⁰. Co więcej, Christian Tilitzki odwołuje się do pamiętnika Klemperera, w którym określa on Mooga mianem „służącego w synagodze” oraz „kupką galiczyjskiego żydowskiego nieszczęścia”⁴¹. Karafyllis odnotowuje fakt, że najważniejszą rolę odgrywa tu wątek antysemicki, który ujawnia się dlatego, że Moog był protegowanym psychologa Gustava Kafki, osoby pochodzenia żydowskiego, ochrzczonej w Kościele katolickim. Z kolei sam Klemperer również był pochodzenia żydowskiego, a w miejsce Mooga powołany został związany z neokantowską szkołą badeńską, aczkolwiek zaliczany do neoheglizmu⁴², Richard Kroner (1884–1974)⁴³. Karafyllis wskazuje ponadto fakt, że rektor TH Dresden kontaktował się w sprawie Mooga z Karlem Theodorem Vahlenem, który go jednak poparł. W tym czasie, kiedy rozgrywała się sprawa przeniesienia się do Drezna, Moog podjął już rozmowy na temat przejścia do TH Braun-

³⁹ Ibidem, s. VIII.

⁴⁰ N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben...*, s. 163.

⁴¹ Ch. Tilitzki: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Teil 1. Berlin 2002, s. 202.

⁴² Zob. A.J. Noras: *Neo-kantianism and Neo-hegelianism. Comments on Neo-philosophy*. „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 52, nr 4, s. 55–69.

⁴³ Zob. N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben...*, s. 164–165.

schweig. W tym wypadku sprawa od początku wyglądała inaczej, gdyż do Greifswaldu udał się matematyk Heinrich Emil Timerding (1873–1945), aby osobiście poznać Mooga i powróciwszy do Braunschweigu, poinformował „o swoim zdecydowanie pozytywnym wrażeniu”⁴⁴. W tej sytuacji Mooga powołano 31 lipca 1924 roku ze skutkiem od 1 listopada tego roku. Powołanie do Braunschweigu zbiegło się w czasie z chorobą żony, która zapadła na gruźlicę, co wymagało długotrwałego leczenia. W związku z tym córka Marianne (urodzona 8 listopada 1921 roku w Greifswaldzie, zmarła 26 maja 1999 roku w Oslo) przebywała u rodziny w Darmstadt. Trochę czasu trwały poszukiwania mieszkania i w maju 1925 roku rodzina przeprowadziła się z Greifswaldu do Braunschweigu. Moog w Braunschweigu pełnił funkcję dziekana (lata 1927–1930), a następnie prodziekana. W tym czasie złożono mu też propozycję powołania do Tübingen jako następcy Ericha Adickesa, ale pozostał w Braunschweigu. Aby dopełnić kwestii związanych z powołaniami filozofa, dodać trzeba, że w semestrze zimowym 1929/1930 figurował na liście jako potencjalny następca Richarda Hönigswalda (1875–1947) we Wrocławiu, a krótko po tym – jako kandydat rezerwowowy do następstwa po swoim nauczycielu Karlu Groosie w Tybindze.

W roku 1928 ukazuje się drugi tom – zaplanowanej jako trytomowa, ale niezrealizowanej z powodu tragicznej śmierci Mooga – *Historii pedagogiki*⁴⁵. Tom trzeci ukaże się w roku 1933⁴⁶, natomiast tom pierwszy, który miał być poświęcony pedagogice starożytnej i średniowiecznej, nigdy się nie ukazał. W pierwszym zdaniu *Przedmowy* odwołuje się Moog do faktu, że siedem lat wcześniej przygotował do druku książkę Friedricha Hemana, i pisze:

W miejsce „Geschichte der neueren Pädagogik” Hemana, którą opublikowałem w szóstym wydaniu, wychodzi całkowicie nowe dzieło, za które tylko ja sam ponoszę odpowiedzialność⁴⁷.

Moog podkreśla, że nie chodzi mu o napisanie kompendium, ani też o zebranie materiału dotyczącego pedagogów, lecz o coś więcej, a mianowicie o zrewidowanie poglądów dotyczących owych

⁴⁴ Ibidem, s. 167.

⁴⁵ W. Moog: *Geschichte der Pädagogik*. Bd. 2: *Die Pädagogik der Neuzeit von der Renaissance bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*. Osterwieck/Harz–Leipzig 1928.

⁴⁶ W. Moog: *Geschichte der Pädagogik*. Bd. 3: *Die Pädagogik der Neuzeit vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Osterwieck/Harz–Leipzig 1933.

⁴⁷ W. Moog: *Geschichte der Pädagogik*. Bd. 2..., s. V.

pedagogów, co wiąże się z tym, że dotychczasowe „wymagają koniecznej korekty, ponieważ powstały na podstawie niekompletnej i pełnej przesądów wiedzy”⁴⁸. Tom pierwszy podzielony został na trzy części:

- *Wiek odrodzenia i humanizmu.*
- *Wiek reformacji i kontrreformacji.*
- *Problemy systemu i metody w siedemnastym wieku.*

Taka struktura książki uzasadniona jest nie historycznym, lecz systematycznym podejściem do problemu wychowania.

Podczas historycznego rozważania jakiegokolwiek rodzaju — może chodzić o historię polityczną i gospodarczą bądź o historię nauki — bardzo chętnie sporządza się schematyczne podziały tak, że wyznacza się okresy czasowe i odgranicza je od innych. Zbyt łatwo zapomina się przy tym, że schematy, tak jak je sobie przygotowujemy, nie oznaczają nieprzerwanego przebiegu rzeczywistego zdarzenia, że tylko rzadko zdarzają się w historii tak ostre cięcia, jak ludzą nas pojęciowe podziały⁴⁹.

Moog podkreśla, że ostre rozgraniczenie między poszczególnymi epokami jest nieuzasadnione, i pisze o modzie na ściśle rozgraniczenie między średniowieczem i nowożytnością oraz nazywaniu średniowiecza ciemną epoką. Jest przekonany, że przeczy temu nauka, i stwierdza coś, co z dzisiejszej perspektywy brzmi jak banał, ale nim nie było w jego czasach: „Granica między średniowieczem a nowożytnością wcale nie jest stała, lecz całkowicie płynna”⁵⁰. Moog ujawnia więc wyraźną analogię między historią filozofii i historią pedagogiki, przy czym gwoździ ścisłości podkreślić należy, jak rozumie pedagogikę. „Historia pedagogiki nie jest niczym innym jak historią istoty wychowania bądź historią istoty nauczania”⁵¹.

W roku 1933, pięć lat po opublikowaniu tomu drugiego, wydaje Moog tom trzeci *Historii pedagogiki*. Rozpoczynając pisze:

Znacznie później, niż spodziewałem się tego przy ukazaniu się drugiego tomu mojej „Geschichte der Pädagogik”, udaje się wydać ten trzeci tom, ponieważ wykończenie absorbowało mnie jeszcze wiele lat. Na podstawie szczegółowych własnych badań

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, s. 9.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 11.

źródłowych mogą teraz dostarczyć całkowicie nowej prezentacji historii pedagogiki od wieku osiemnastego do teraźniejszości, która chce oddać sprawiedliwość naukowym roszczeniom ze stanowiska pedagogiki współczesnej⁵².

Tak pojęta historia pedagogiki składa się z trzech części. Opatruje je Moog następującymi tytułami:

- *Od Leibniza do Pestalozziego*.
- *Od romantyzmu do Nietzschego*.
- *Problemy pedagogiki w dwudziestym wieku*.

W roku 1930 — o czym już była mowa — publikuje Moog swą drugą ważną historię filozofii, która ma bardzo ograniczony charakter, poświęcona jest bowiem filozofii Hegla i jego szkoły.

Laik — rozpoczyna rozważania autor w sposób, który każe oczekiwać książki poświęconej osobowościom filozofów — skłania się zazwyczaj do tego, aby nakreślić karykaturalny obraz zewnętrznej osobowości wielkiego filozofa. Dlatego Kant często bywa jeszcze postrzegany jako nieżyłowy stary pedant, a Hegel ukazuje się jako rozwodzący się w niezrozumiałych abstrakcjach filisterski profesor filozofii, który chętnie zgrywa się na szkolnego despotę⁵³.

Tymczasem rozpoczyna Moog od zaprezentowania Hegla jako człowieka i myśliciela. Podkreśla, że jako myśliciel był Hegel skoncentrowany na nauce i posiadał całą pełnię wiedzy nie tylko empirycznej, ale również praktycznej.

Nie był on samowolną, impulsywną, skłoną do radykalizmów naturą, tak jak Fichte, ani też nie był genialnie działającą, poetycko uzdolnioną osobowością jak Schelling. Był on raczej skromnym uczonym, który w cichej pracy stworzył swoje przemyślane dzieła; który lepiej pisał niż mówił; który na zewnątrz nie zwracał uwagi ekscentrycznościami, lecz sumiennie wypełniał swoje obowiązki w rodzinie, społeczeństwie, w całym państwie. Przy tym był Hegel bardziej dalekowzroczny i wielostronny niż Kant⁵⁴.

Moog podkreśla więc, że Hegel przewyższa Kanta, jeśli chodzi o obszar badawczy. Pytanie jednak, czy nie dzieje się to kosztem jakości, pozostaje pytaniem zasadnym.

⁵² W. Moog: *Geschichte der Pädagogik*. Bd. 3..., s. V.

⁵³ W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule...*, s. 9.

⁵⁴ Ibidem.



Fot. 5. Willy Moog z rodziną

Źródło: Archiwum rodzinne Jona Erika Hoffa — wnuka Mooga

Rok 1930 ma się również okazać doniosły w wydarzenia, dlatego że latem tego roku nawiązuje Moog romans z krawcową z Braunschweig, określoną jako „Meta H.”, z którą tego roku odbył wycieczkę do Wiednia. Z tego związku, zakończonego w lipcu 1934 roku, 16 marca 1932 urodziła się „domniemana córka Mooga Irmgard H.”⁵⁵. Fatalny okazuje się rok 1935. Już bowiem 5 stycznia odbiera sobie życie ojciec Mooga, który otrął się gazem w domu rodzinnym w Griesheim koło Darmstadt. 2 lipca tego roku Meta H. pisze skargę do Dietera Klaggesa (1891–1971), premiera wolnego miasta Braunschweig, że Moog zalega z alimentami. List ten sprawia, że rozpoczyna się proces karny i dochodzenie, którego konsekwencją jest zawieszenie w obowiązkach służbowych. 24 października 1935 roku rektor TH Braunschweig, profesor chemii farmaceutycznej Paul Horrmann (1878–1942), zawiesza Mooga w prawach nauczyciela akademickiego i rozpoczyna postępowanie służbowe. O godzinie 14.20 zwłoki Mooga zauważono w rzece Oker⁵⁶.

W roku 1932 — w centrum całej zawieruchy — ukazuje się książka stanowiąca szczególny przedmiot zainteresowania, a mianowicie historia filozofii jako historia ludzi, których zajmuje filozofia⁵⁷. Publikacja ta jest zarazem sygnowana jako tom ósmy wydawanej przez Mooga serii *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten*. Będzie ona przedmiotem szczególnej uwagi w ostatnim rozdziale.

⁵⁵ N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben...*, s. 701.

⁵⁶ Zob. ibidem, s. 18.

⁵⁷ Zob. W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*

Działalność naukowa Mooga

Willy Moog jest zdecydowanym liderem, jeśli chodzi o działalność naukową, wyrażającą się w opublikowanych dziełach mimo stosunkowo krótkiego, bo 47-letniego, życia. Warto więc przyjrzeć się jego dokonaniom przed przystąpieniem do ostatniej publikacji, która będzie przedmiotem szczególnych analiz w następnym rozdziale.

Rozprawa z psychologizmem

Rozprawa habilitacyjna Mooga z roku 1919 jest dziełem, które na trwale wpisało się w historię sporu o rozumienie relacji między filozofią a psychologią. W *Przedmowie* akcentuje Moog znaczenie sporu i pisze:

Niniejsze przyczynki do niego mają pokazać, jak bardzo do rozwiązania problemu psychologizmu potrzebne są określenia dotyczące podziału nauk w ogóle oraz stosunku psychologii i logiki w ramach ich wzajemnych systematycznych stanowisk. Problem psychologizmu właśnie dlatego ma szczególne znaczenie, że w kwestiach zasadniczych prowadzi do centrum filozofii¹.

Na książkę, o czym była już mowa, składają się dwie części. Pierwsza z nich, w zasadzie pokrywająca się z habilitacją Mooga, dotyczy krytyki psychologizmu i opiera się przede wszystkim na rozważaniach Husserla. Druga jest analizą relacji, jaka zachodzi między logiką a psychologią.

Henning Peucker, analizując filozofię Husserla w kontekście psychologizmu, zadaje pytanie o jego rozumienie i podkreśla dwie

¹ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle a. S. 1919, s. III.

kwestie. Po pierwsze, zwraca uwagę na fakt, że w zasadzie żaden z myślicieli sam nie nazywa siebie psychologistą². Podaje tylko jeden przykład, a chodzi mu o związanego z Uniwersytetem Wiedeńskim Wilhelma Jerusalema (1854–1923), który używa tego określenia w swojej książce poświęconej temu zagadnieniu. Używa tam między innymi sformułowań: „my psychologisci”³ oraz „dla nas psychologistów”⁴. Po drugie, podkreśla Peucker fakt, że nie istnieje jeden psychologizm, co pociąga za sobą problem jego zdefiniowania. Przywołuje tu jednak stanowiska Mooga oraz Sonji Rinofner-Kreidl i pisze: „Stosownie do tego psychologizm jest światopoglądowym rozszerzeniem metod bądź wyników psychologii na sfery niepsychologiczne”⁵. Sam Moog rozważania dotyczące psychologizmu rozpoczyna od wskazania trudności terminologicznych związanych z terminem „psychologizm” i pisze: „Rodzaj psychologizmu można bliżej określić dopiero za pomocą pojęć, które zostają użyte synonimicznie z nim albo w przeciwieństwie do niego”⁶. Matthias Rath daje wyraz przekonaniu, że prace Mooga mają szczególne znaczenie dla zrozumienia sporu o psychologizm. Podkreśla przy tym, że Moog jako pierwszy zwrócił uwagę na jedną ważną kwestię w debacie dotyczącej psychologizmu: „Odrzucenie psychologizmu nie dowodzi więc jeszcze niezależności logiki od psychologii”⁷.

Pierwsza część książki Mooga ukazuje dwa podejścia do psychologizmu, a mianowicie jego krytykę, jaką przedstawił Edmund Husserl, oraz dokonaną ze stanowiska neokantowskiego transcendentalizmu, który — zresztą słusznie — zostaje tu zredukowany do szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej. Moog jest przekonany, że filozofia Husserla zawiera słabe elementy, aczkolwiek — co zaznacza również Sonja Rinofner-Kreidl — na uwagę zasługuje to, że fenomenologię określa on jako „racjonalny intuicjonizm”⁸.

² Zob. H. Peucker: *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der „Logischen Untersuchungen”*. Hamburg 2002, s. 98.

³ W. Jerusalem: *Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite*. Wien—Leipzig 1905, s. 95 i 98.

⁴ Ibidem, s. 102.

⁵ H. Peucker: *Von der Psychologie zur Phänomenologie...*, s. 98.

⁶ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 3–4.

⁷ Ibidem, s. 81. Por. M. Rath: *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg—München 1994, s. 276.

⁸ S. Rinofner-Kreidl: *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Freiburg—München 2000, s. 132. Por. W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 34.

Moog szczególny akcent kładzie na krytykę psychologizmu, jakiej dokonał Husserl, i podkreśla, że autor *Badania logiczne* określa trzy przesady psychologizmu. Czyni to w rozdziale ósmym tomu pierwszego, który jest właśnie tak zatytułowany: *Przesady psychologiczne*⁹. Pierwszy przesąd formułuje Husserl następująco:

Rozumie się samo przez się, że przepisy regulujące to, co psychiczne, mają psychologiczne ufundowanie. Stosownie do tego jasne jest, że normatywne prawa poznania muszą być uzasadnione w psychologii poznania¹⁰.

Dwie kwestie zdają się tu mieć znaczenie. Po pierwsze, w oryginale czytamy: „[...] in der Psychologie der Erkenntnis gründen müssen”, a zatem tłumaczenie może wyglądać również tak: „[...] muszą się opierać na psychologii poznania”. Po drugie, Moog pomija w tym fragmencie słowa „der Erkenntnis”. Przesąd drugi sprowadza się do twierdzenia, że „logika ma przecież do czynienia z fenomenami psychicznymi”¹¹. Wreszcie w odniesieniu do ostatniego przesądu czytamy w rozprawie Husserla: „Trzeci przesąd formułujemy w następujących twierdzeniach: Wszelka prawda umiejscowiona jest w sądzie. Sąd rozpoznajemy jednakże jako prawdziwy tylko w przypadku jego oczywistości”¹².

Moog poddaje teraz krytyce argumenty Husserla, gdyż jest przekonany, że mimo wszystko zawierają one pewne słabości i wymagają modyfikacji. Stwierdza, że „rozważania Husserla mimo swej dążności nie mogą przedstawić wszystkich aspektów psychologizmu i wszechstronnej krytyki”¹³. Odwołuje się Moog do Bernarda Bolzana, który w swej *Wissenschaftslehre*, w paragrafie trzynastym, podejmuje problem niezależności logiki i odpowiada przecząco na tak postawione pytanie. Bolzano rozważa sytuację logiki i dochodzi do następującego wniosku:

⁹ E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek, Przejrzal A. Półtawski. Warszawa 2006, s. 190–233. Por. E. Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 17: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag 1975, s. 159–195.

¹⁰ E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1..., s. 190. Por. W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 27.

¹¹ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 28. Por. E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1..., s. 205.

¹² E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1..., s. 219. Por. W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 30.

¹³ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 32.

Z tego wynika więc, że logika, jeśli nie chce być zależna od żadnej innej nauki, to jest przynajmniej zależna od psychologii. Tym samym musi raz na zawsze zrezygnować z dumnego miana całkowicie niezależnej nauki¹⁴.

Oprócz rozważań nad problemem samodzielności logiki pada zarzut jej metafizykacji. „Husserl — stwierdza Moog — niewątpliwie nie uniknął całkowicie niebezpieczeństwa metafizykacji (*Metaphysizierung*) logiki i tu ujawnia się słabość jego własnego systemu”¹⁵. Dodatkowo podkreśla Moog słabość polegającą na uznaniu oczywistości, albowiem jego zdaniem zarówno logika, jak i teoria poznania pytają nie o przeżycie, lecz o ważność. Ostatecznie Moog podsumowuje krytykę psychologizmu, jakiej dokonał autor *Badań logicznych*, i pisze: „W ten sposób Husserlowska krytyka psychologizmu jest wprawdzie w wielu punktach trafna, ale zarazem konieczna staje się krytyka doktryny Husserla”¹⁶.

Po zaprezentowaniu stanowiska Husserla przystępuje Moog do analizy koncepcji jego przeciwników i przywołuje takich myślicieli, jak urodzonego w Górze Bennona Erdmanna (1851—1921), Christopha Sigwarta (1830—1904), urodzonego we Lwowie Alexiusa Meinonga (1853—1920), Franza Brentana (1838—1917) oraz Theodora Lippsa (1851—1914). Najbardziej w tym gronie dziwić musi obecność Brentana, chociaż Moog wskazuje rozprawę z roku 1911, która w oczach niektórych stanowi kontynuację *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*¹⁷. W dodatku do książki Brentano podkreśla, że zarzuca mu Husserl, iż jego filozofia przeczy powszechnej ważności poznania, i zauważa:

Przy takim rozumieniu nie tylko nie jestem psychologistą, lecz taki absurdalny subiektywizm nawet zawsze w sposób najbardziej zdecydowany odrzucałem i zwalczałem¹⁸.

¹⁴ B. Bolzano: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Bd. 1. Sulzbach 1837, s. 54 (§ 13).

¹⁵ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 34.

¹⁶ Ibidem, s. 36.

¹⁷ Zob. O. Kraus: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl. München 1919, s. 22.

¹⁸ F. Brentano: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig 1911, s. 165.

Niezależnie od kłopotów z przedstawieniem relacji między mistrzem i uczniem, Brentanem i Husserlem, trzeba oddać sprawiedliwość Moogowi, że podjął problem stosunkowo wcześniej.

Drugą strategią, jaką przedstawia Moog, jest krytyka psychologizmu ze stanowiska transcendentalizmu, a jej punkt wyjścia stanowi zaakcentowanie pokrewieństwa między Husserlem i Kantem. Pokrewieństwo nie wyklucza istnienia różnic.

Zrozumiałym jest — pisze Moog — że w transcendentalizmie bardziej niż w ujęciu Husserla krytyka kieruje się przeciwko metafizycznym założeniom psychologizmu i przeciwko psychologizycznej metafizyce¹⁹.

Autor przywołuje wiele nazwisk myślicieli zaliczanych przede wszystkim do neokantyzmu. W pierwszej kolejności są to Hermann Cohen i Paul Natorp ze szkoły marburskiej oraz Heinrich Rickert ze szkoły badeńskiej. Neokantystą wśród przywołanych myślicieli jest jeszcze Leonard Nelson (1882–1927), ale do neokantyzmu trudno zaliczyć takich myślicieli, jak Oskar Ewald (właśc. Oskar Ewald Friedländer, 1881–1940), Johannes Rehmke (1848–1930) oraz Wilhelm Wundt (1832–1920). Szczególną rolę przypisuje Moog krytyce psychologizmu, jakiej dokonał Hermann Cohen. Podkreśla zarazem, że Cohenowskiej krytyce psychologizmu towarzyszy próba usytuowania psychologii w systemie. Analizując koncepcję Cohena, jest autor w o tyle dobrej sytuacji, że dysponuje trzecim wydaniem *Kants Theorie der Erfahrung*²⁰. Ponadto istotne znaczenie ma również to, że już w roku 1902 w książce *Logik der reinen Erkenntnis* mówi Cohen o psychologii w następujący sposób:

Wartość psychologii tkwi raczej w problemie jedności świadomości kulturowej, którym ona jedynie zawiaduje w całościowym obszarze filozofii. Zatem należy ona do systemu filozofii, nawet jeśli system musi w odniesieniu do tego otrzymać cztery części. Trzy części, które znajdują się na przedzie, omawiają trzy przedmioty: przyrodę, kulturę moralności i sztukę. Sama psychologia ma za swą wyłączną treść podmiot, jedność ludzkiej kultury. Dla tej jedności świadomości kulturowej rezerwujemy wyrażenie

¹⁹ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 49.

²⁰ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918. Tłumaczenie polskie: Idem: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Kęty 2012.

„jedność świadomości”. Logika nie omawia tej jedności świadomości, lecz jedność myślenia jako myślenia poznania²¹.

Moog daje wyraz przekonaniu, że w ten sposób Cohen unika psychologizmu, nie przeprowadza jego owocnej krytyki, a psychologia rozumiana jako jedność świadomości kulturowej nie jest żadną psychologią, lecz określa ją czystą logiką²².

Druą część zawiera — jak to ujmuje sam autor — „badania naukowo-systematyczne”²³ i podejmuje problem relacji, jaka zachodzi między logiką a psychologią. Moog wychodzi z założenia, podzielanego z Jonasem Cohnem (1869–1947), który analizując zmagania z psychologizmem, stwierdza:

Ale samo odrzucenie psychologizmu, które w ostatnich latach dokonało się z wielu stron, nie wystarczy. Raczej podstawowe pojęcia muszą rzeczywiście zostać utworzone w sposób wolny od psychologii (*psychologiefrei*)²⁴.

Pozostaje to w zgodzie z tezą, jaką Moog stawia na początku owych badań, a mianowicie: „Odrzucenie psychologizmu nie dowodzi więc jeszcze niezależności logiki od psychologii”²⁵. Zadanie, przed jakim staje filozof, to zatem wskazanie relacji między tymi naukami.

Moog uważa za konieczne przeprowadzenie właściwego podziału nauk i ukazuje go, opierając się na pryncypium materialnym oraz pryncypium formalnym. Podkreśla, że dotychczasowe próby podziału nauk zawodziły, ponieważ opierały się na wskazówkach empirycznych i postępowały od dołu, natomiast brakowało im logicznego wywodu od góry. Tymczasem Moog akcentuje znaczenie systemu i pisze:

W jedności systemu poznania leży ugruntowana jedność nauki. Każda nauka jako taka jest sama jednolitym logicznym systemem pojedynczych poznań i to, że stanowi ona taki system,

²¹ H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902, s. 16. Zob. A.J. Noras: *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*. Katowice 2018, s. 235–242.

²² Zob. W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 56.

²³ Ibidem, s. 79.

²⁴ J. Cohn: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. Leipzig 1908, s. 4.

²⁵ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 81.

jest podstawowym wymaganiem, które ma dla niej znaczenie konstytutywne²⁶.

Posiłkuje się Moog rozumieniem nauki, jakie preferuje Bolzano, który w *Wissenschaftslehre* podkreśla, że nauka jest „ogółem prawd (*Inbegriff von Wahrheiten*)”²⁷. Odwołuje się także do Husserla traktującego naukę jako „pewien związek obiektywny albo idealny”²⁸. Odwołanie to jest konieczne ze względu na próbę zdefiniowania nauki oraz kryterium podziału nauk. Moog akcentuje znaczenie systemu dla podziału i pisze: „Pryncypium podziału grup nauk musi być teleologiczno-systematyczne”²⁹. Co więcej, za problem uznaje fakt tworzenia się, powstawania nauk.

Nauki nie tworzą obszaru danego jednocześnie, lecz wznoszący się szeregowy kompleks relacji, które łączą się z sobą w system nie w rezultacie stawiania nauk obok siebie, lecz w ich logicznej nadrzędności i we wzajemnym odniesieniu³⁰.

Zarazem zastanawia się, która nauka mogłaby stanowić podstawę wszystkich nauk, i stwierdza, że nie może to być ani historia, ani psychologia empiryczna — dlatego należy rozpatrywać grupę nauk.

W rozdziale drugim rozważa autor w sposób systematyczny stanowisko interesujących go nauk, a mianowicie logiki i psychologii. Moog rozpoczyna od logiki i podkreśla na wstępie jej fundamentalne znaczenie.

System poznania, jeśli w ogóle powinny być dane poznanie i nauka, jest systemem logicznym; logiczność poznania stanowi podstawowe założenie, bez którego poznanie nie byłoby możliwe, a ta logiczność w konieczny sposób oznacza systematyczny porządek i prawidłowość³¹.

²⁶ Ibidem, s. 133.

²⁷ B. Bolzano: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Bd. 1..., s. 4 (§ 1).

²⁸ E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1..., s. 274. Por. W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 133–134.

²⁹ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 142.

³⁰ „Die Wissenschaften bilden kein simultan gegebenes Gebiet, sondern einen aufsteigenden Reihenkomplex von Beziehungen, die sich zu einem System nicht im Nebeneinander, sondern im logischen Über- und Untereinander zusammenschließen”. Ibidem, s. 143.

³¹ Ibidem, s. 180.

Moog zwraca uwagę na to, że są podejmowane próby rozumienia logiki w duchu metafizyki, jak czyni to Goswin Uphues (1841–1916)³², albo istnienia czegoś obcego myśleniu (*Denkfremdes*), jak zakłada Jonas Cohn (1869–1947)³³. Moog odrzuca wszystkie możliwe logiki, które opierają się na założeniu istnienia elementu irracjonalnego, i opisuje jej egzystencjalne rozumienie, które dostrzega w egzystencjalizmie, jak też w fikcjonalizmie Hansa Vaihingera. Podkreśla, że „każdy egzystencjalizm otwarcie bądź skrycie opiera się na psychologizmie”³⁴. Moog uważa logikę za ponadegzystencjalną naukę teoretyczną i uznaje niemożliwość istnienia logiki egzystencjalnej. Uwypukla normatywny charakter logiki, która jest nauką formalną, i akcentuje to, że wszystkie trudności znosi „ogólnie czysta, przedmiotowa logika ważności”³⁵. W analogiczny sposób postępuje Moog w odniesieniu do psychologii. „Istnieją logiczne pryncypia psychologii (jak każdej nauki), ale nie istnieją psychologiczne pryncypia logiki”³⁶. To zdanie Wilhelma Windelbanda przywołuje Moog tylko w części pierwszej i podkreśla, że nie oznacza ono bezpośredniej zależności psychologii od logiki, lecz jedynie to, że „tylko jako nauka w ogóle jest ona uwarunkowana logiczną systematyką”³⁷. Zarazem podkreśla, że nie może ona być pełna metafizycznych założeń, jak to było w przeszłości. Podobnie odrzuca Friedricha Alberta Langego koncepcję „psychologii bez duszy”³⁸. Moog z przekonaniem utrzymuje, że psychologia ma inne zadania niż logika, i podkreśla niezdolność psychologii do odkrycia, a następnie sformułowania czysto logicznych praw³⁹.

Wreszcie rozdział trzeci przynosi rozważania koncentrujące się na przedstawieniu relacji między psychologią a logiką. Punktem wyjścia rozmyślań w ostatniej części książki czyni autor odrzucenie psychologizmu. Podkreśla, wbrew stanowisku, które głosi

³² Zob. G. Uphues: *Einführung in die moderne Logik*. T. 1: *Grundzüge der Erkenntnistheorie*. Osterwieck/Harz 1901.

³³ Zob. J. Cohn: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens...*, s. 106.

³⁴ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 199.

³⁵ Ibidem, s. 233.

³⁶ W. Windelband: *Die Prinzipien der Logik*. In: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Bd. 1: *Logik*. Hrsg. von A. Rüge. Tübingen 1912, s. 7.

³⁷ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 234.

³⁸ Zob. F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn 1866, s. 465; także Idem: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Bd. 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. und verm. Aufl. Iserlohn 1875, s. 381.

³⁹ Zob. W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 251.

John Stuart Mill (1806–1873), że „logika nie stanowi żadnej części psychologii”⁴⁰. Daje zarazem Moog wyraz przeświadczeniu, że psychologizm opiera się na jedynym argumencie, który wyraźnie określa między innymi Theodor Lipps, pisząc: „Logika to dyscyplina psychologiczna, podobnie jak poznanie, zachodzi tylko w psychice, a myślenie, które mu towarzyszy, jest zdarzeniem psychicznym”⁴¹. Tymczasem Moog podkreśla, że takie rozumienie pozostaje niezgodne ze stanem faktycznym, i stwierdza: „Nie może więc w żaden sposób istnieć zależność tego, co logiczne, od tego, co rzeczywiste, i logiki jako nauki od psychologii”⁴². Logika oraz psychologia są naukami autonomicznymi, niezależnymi od siebie, co nie znaczy, że nie zachodzą między nimi żadne relacje. Wypada zwrócić uwagę przede wszystkim na to, że logika stanowi logiczne założenie psychologii, a psychologia — materialne założenie egzystencjalnej realizacji logiki. Moog odwołuje się między innymi do stanowiska neokantystów, takich jak Emil Lask i Bruno Bauch, oraz do Husserla. W rezultacie dochodzi do następującej konkluzji:

Zatem logika ze względu na swoje zadanie jest jako nauka ściśle odróżniona od psychologii. Obydwie nauki mają swoje osobliwe zadania i tylko dzięki temu są w ogóle dwoma naukami. Ale różnorodność zadań oraz uwarunkowana tym różnorodność przedmiotowej relacji nie wykluczają wielostronnych relacji między naukami, jeśli tylko ściśle przestrzega się każdorazowo miarodajnej naukowej skłonności⁴³.

I odwołuje się Moog do tekstu Natorpa, który podejmuje polemikę z Brunonem Bauchem w kwestii Kantowskiego rozumienia filozofii, zwłaszcza w świetle rozumienia systemu⁴⁴, i stwierdza: „To, co psychiczne, i to, co logiczne, nie stanowi już logicznych przeciwieństw, lecz korelaty”⁴⁵. Moog uważa, że właściwa relacja między logiką a psychologią pozwala uchodzić za podobną do tej między Scyllą psychologizmu a Charybdą logicyzmu.

⁴⁰ Ibidem, s. 252. Zob. J.S. Mill: *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*.

T. 1. Tłum. C. Znamierowski. Wstęp K. Szaniawski. Warszawa 1962.

⁴¹ Th. Lipps: *Grundzüge der Logik*. Hamburg–Leipzig 1893, s. 1–2.

⁴² W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 256.

⁴³ Ibidem, s. 290.

⁴⁴ Zob. szerzej A.J. Noras: *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*. Katowice 2016, s. 121–150.

⁴⁵ „Psychisch und Logisch sind nicht mehr logische Gegensätze, sondern Korrelate”. P. Natorp: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant” und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus*. „Kant-Studien” 1918, Bd. 22, s. 434.

Niemiecka filozofia współczesna

Książka poświęcona zagadnieniu psychologizmu stała się, jak już wspomniano, podstawą habilitacji na Uniwersytecie w Greifswaldzie. Moog uzyskuje *veniam legendi* i zaczyna prowadzić wykłady z zakresu filozofii, a rezultatem jest wydana w roku 1922 rozprawa *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und Grundproblemen*⁴⁶. Jak sam zaznacza w *Przedmowie*, nie chce oferować „historii literatury» filozofii współczesnej”⁴⁷. Ta deklaracja autora wynika raczej z jego skromności, albowiem publikacja prezentuje się imponująco, jeśli założyć, że w latach 1919–1921 prowadzi Moog wykłady na temat problemów współczesnej filozofii niemieckiej. Dzieło stanowi wyraz niezwyklej znajomości tematu, a jego wartość wiąże się ściśle ze sposobem, w jaki autor dokonuje wyboru oraz prezentacji omawianych myślicieli.

Moog podkreśla znaczenie koncepcji Immanuela Kanta, który w *Przedmowie do drugiego wydania* mówi o „zmienionej metodzie sposobu myślenia”⁴⁸ jako tej, dzięki której nie wychodzi od empirycznych rzeczy, lecz „pyta o logiczne założenia i prawidłowości poznania oraz doświadczenia”⁴⁹. Autor zaznacza, że jest to możliwe dzięki odwołaniu się do przyrodoznawstwa, co Kant podkreśla w przypisie: „Ta metoda, przejęta od przyrodników, polega przeto na poszukiwaniu składników czystego rozumu w tym, co się da przy pomocy eksperymentu potwierdzić albo odrzucić”⁵⁰. Ta analogia do przyrodoznawstwa nie powinna, zdaniem Mooga, oznaczać matematycznego czy też geometrycznego charakteru metody, jak rozumie ją Spinoza.

Metody — zwraca uwagę Moog — nie należy tu rozumieć jako zewnętrznego środka badania i prezentowania, lecz w znaczeniu Kantowskiego krytycyzmu: jest ona wewnętrzną konstytuującą formą nauki samej⁵¹.

⁴⁶ W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und Grundproblemen*. Stuttgart 1922.

⁴⁷ Ibidem, s. V.

⁴⁸ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 32 (B XVIII).

⁴⁹ W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts...*, s. 1.

⁵⁰ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1..., s. 32 (B XVIII).

⁵¹ W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts...*, s. 1–2.

Autor z przekonaniem stwierdza, że krytycystyczna metoda Kanta powinna stanowić analogon metody nauk przyrodniczych dlatego, „że z powodu krytyki rozumu winna ona samą filozofię sprowadzić do pewnego toku nauki”⁵². Co przy tym niezwykle cenne, Moog prawdziwą wartość filozofii Kanta w porównaniu z tym, co zrobili z nią jego następcy, dostrzega w fakcie, że stanowi ona „transcendentalne ugruntowanie doświadczenia”⁵³. Filozofia pokantowska tymczasem, podkreśla autor, sprzeniewierzyła się Kantowi i zrezygnowała z doświadczenia.

W ten sposób transcendentalna metoda krytyczna zostaje przekształcona w konstruktywną metodę metafizyczną. Podczas gdy Kant odrzucił wszelką dogmatyczną metafizykę, zostaje tym samym, właśnie w nawiązaniu do Kanta, wyprowadzona nowa metafizyka⁵⁴.

Ważna jest świadomość odróżnienia filozofii idealizmu niemieckiego od klasycznego transcendentalizmu w ujęciu Kantowskim. Warto pamiętać, że książka została opublikowana w roku 1922, a dopiero w jubileuszowym roku 1924 ukazała się rozprawa Ericha Adickesa poświęcona rzeczy samej w sobie, ukazująca istotę idealizmu transcendentalnego⁵⁵. Wprawdzie rok wcześniej wydano pierwszy tom dzieła Kronera, ale tom drugi ukazuje się dopiero w roku 1924⁵⁶. Nie ujrzało jeszcze światła dziennego dzieło Hartmanna, którego część pierwsza ukaze się w roku 1923, druga zaś — dopiero w roku 1929⁵⁷. Przywołanie tych dzieł nie jest przypadkowe, gdyż właśnie w nich dokonuje się przemiana w sposobie postrzegania relacji między Kantem a idealistami niemieckimi. Okazuje się więc, że Moog jest jednym z inicjatorów tego procesu. Dostrzega on bowiem wyraźnie, że filozofia idealizmu niemieckiego zaniedbuje związek filozofii z naukami przyrodniczymi, co stanowi istotę filozofii Kanta, i badania przyrodnicze zastępuje spekulatywną filozofią przyrody, a tymczasem „Spekulatywna filozofia przyrody nie pasuje do rozwijającego się przyrodoznaw-

⁵² Ibidem, s. 2.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Zob. E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.

⁵⁶ Zob. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*; Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*. Tübingen 1921–1924.

⁵⁷ N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Bd. 1: *Fichte, Schelling und die Romantik*. Bd. 2: *Hegel*. Berlin 1923–1929.

stwa”⁵⁸. Widać zatem wyraźnie, że Moog dokonuje rozróżnienia, odwołując się do filozofii przyrody i do przyrodoznawstwa, o którym powiada, że jego panowanie jest tylko pozornie absolutne.

Filozofia idealizmu niemieckiego nie spełniła swego zadania, dlatego też pojawia się filozofia czasu przejściowego, która nie osiąga jednak ostatecznej formy. To, jak zwraca uwagę Moog, skutkuje trudnościami z ujęciem historii. Powołuje się na Rudolfa Hermanna Lotzego oraz Friedricha Ernsta Daniela Schleiermachera. Pierwszy z wymienionych w *Logik* akcentuje trudność w rozumieniu poznania i stwierdza:

Ten krąg, zgodnie z którym nasze poznanie musi określić granice naszych kompetencji, poznaliśmy jako nieunikniony. (...) Skoro zatem ten krąg jest nieunikniony, należy go starannie obejść; należy najpierw spróbować ustalić, co może oznaczać poznanie w odniesieniu do jego najogólniejszego pojęcia i jaki stosunek między poznającym podmiotem a przedmiotem jego poznania jest możliwy do pomyślenia w całości jeszcze ogólniejszego przedstawienia, zgodnie z którym pomyśleliśmy oddziaływanie każdego dowolnego elementu na każdy inny⁵⁹.

Schleiermacher z kolei w pierwszym zdaniu swej *Geschichte der Philosophie* pisze:

Zgoda w tej kwestii jest trudna, ponieważ kto wykłada historię filozofii, musi mieć własną filozofię, aby móc wyodrębnić poszczególne fakty, które do niej należą, a kto chce mieć filozofię, musi ją rozumieć historycznie⁶⁰.

Moog podkreśla jednocześnie, że komplikacje polegają na braku czasowego dystansu, i twierdzi, że taka prezentacja z konieczności musi być ograniczona, a po wskazaniu najważniejszych pozycji bibliograficznych analizuje filozofię niemiecką, grupuje jej przedstawicieli w sześć kierunków, każdemu z nich poświęcając rozdział.

Mianem kierunku przyrodniczego określa Moog pierwszy analizowany kierunek i rozpoczyna od analizy stosunku przyrodoznawstwa do filozofii. Podkreśla przy tym na wstępie swych rozważań świadomość metodologiczną myślicieli nowożytnych i konkluduje:

⁵⁸ W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts...*, s. 2.

⁵⁹ H. Lotze: *System der Philosophie*. T. 1: *Drei Bücher der Logik*. Hrsg. von G. Misch. Leipzig 1912, s. 525 (§ 322).

⁶⁰ F. Schleiermacher: *Sämmtliche Werke*. 3. Abt.: *Zur Philosophie*. Bd. 4, T. 1: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Ritter. Berlin 1839, s. 15.

„Wielcy przyrodnicy — tacy jak Kepler, Galileusz, Newton, Darwin — byli także świadomi granic przyrodoznawstwa i jego metod”⁶¹. Zarazem jednak akcentuje ograniczenie tego przyrodoznawstwa, kiedy stwierdza: „W ten sposób nowożytnie przyrodoznawstwo zakłada istnienie w pełni określonych pryncypiów, na podstawie których określa ono przyrodę, uwydatnia matematyczno-ilościowy aspekt przyrody”⁶². Moog wyróżnia i omawia pięć stanowisk w ramach kierunku przyrodniczego, a mianowicie:

- Monizm materialistyczny — Ernst Haeckel (1834—1919).
- Energetyzm — Wilhelm Ostwald (1853—1932).
- Pozytywizm ekonomii myślenia — Richard Avenarius (1843—1896) i Ernst Mach (1838—1916).
- Pragmatystyczny fikcjonalizm — Hans Vaihinger (1852—1933).
- Neowitalizm oraz próbę przewyciężenia mechanicznego ujęcia przyrody — Johannes Reinke (1843—1921) i Hans Driesch (1867—1941).

Drugim kierunkiem, jaki analizuje Moog, jest kierunek humanistyczny. Podkreśla, że w tradycji filozofii niemieckiej zawsze ten kierunek towarzyszył kierunkowi przyrodniczemu, a także fakt, że Kant skłania się w stronę kierunku przyrodniczego. Moog omawia tu trzy stanowiska, którymi są:

- Historycystyczny intuicjonizm — Wilhelm Dilthey (1833—1911).
- Noologiczny idealizm — Rudolf Eucken (1846—1926).
- Relatywistyczna filozofia kultury — Georg Simmel (1858—1918).

Dilthey jest, zdaniem Mooga, przede wszystkim biografem Schleiermachera⁶³, i to, jak uznaje, bardzo dobrym. Moog jest bowiem przekonany, że „książka oferuje więcej, niż pozwala przypuszczać tytuł”⁶⁴. Niezależnie od tego podkreśla, że „filozofowanie Diltheya pozostaje w świadomej opozycji do metody przyrodniczej”⁶⁵. Eucken jest z kolei filozofem, dla którego centralnym pojęciem pozostaje pojęcie światopoglądu, przy czym Moog zaznacza, że światopogląd ten ma charakter idealistyczny, a jego źródło leży w filozofii Fichtego. To zakorzenienie filozofii Euckena w koncepcji Fichtego ma być tak silne, że Moog określa Euckena „epigonem idealizmu niemieckiego”⁶⁶. O tyle to interesujące, że Eucken jest laureatem literackiej Nagrody Nobla za rok 1908.

⁶¹ W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts...*, s. 10.

⁶² Ibidem.

⁶³ Zob. W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*. Berlin 1870.

⁶⁴ W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts...*, s. 61.

⁶⁵ Ibidem, s. 62.

⁶⁶ Ibidem, s. 77.

Moog nie uznaje jednak za stosowne o tym wspomnieć. Natomiast Georg Simmel ujmując rzeczywistość w perspektywie współczesnego życia i z tej perspektywy Moog postrzega jego działalność socjologiczną.

Trzeci analizowany kierunek nazywa Moog kierunkiem etyczno-praktycznym i podkreśla, że chodzi o filozoficzne poglądy na życie oraz próby jego kształtowania. Jednocześnie wskazuje, że można tu również zaliczyć istotną część filozoficznych rozważań Simmela. Moog wymienia tu cztery stanowiska:

- To, które reprezentują następcy Schopenhauera i Nietzschego.
- Indywidualizm i socjalizm.
- Sceptycyzm i poszukiwanie nowej syntezy — Oswald Spengler (1880–1936) oraz hrabia Hermann von Keyserling (1880–1946).
- Etykę naukową, w ramach której wylicza myślicieli takich, jak: Herbert Spencer, Friedrich Jodl (1848–1914), Wilhelm Wundt, Friedrich Paulsen (1846–1908), Franz Brentano, Alexius Meinong, Christian von Ehrenfels (1859–1932), Hermann Schwarz, Leonard Nelson, Theodor Lipps, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Bruno Bauch, Paul Natorp, Hermann Cohen, Albert Görland (1869–1952), Max Scheler oraz Hans Pichler (1882–1958).

Interesujące jest, że w ramach pierwszego stanowiska mówi Moog o Wundcie: „Wilhelm Wundt metafizyczny woluntaryzm Schopenhauera przekształcił w empiryczny”⁶⁷. Ponadto wskazuje pesymizm jako drugą cechę charakteryzującą koncepcję Schopenhauera i zwraca uwagę, że ten motyw rozwija Eduard von Hartmann (1842–1906).

Kierunek psychologiczny jest czwartym już kierunkiem poddanym analizie w dziele poświęconym filozofii niemieckiej dwudziestego wieku. Tu autor wymienia siedem stanowisk:

- Uniwersalny psychologizm — Wilhelm Wundt.
- Krytyczny realizm psychologiczny — Oswald Külpe (1862–1915).
- Psychologię i teorię wartości — Hugo Münsterberg (1863–1916).
- Personalizm — William Stern (1871–1938).
- Psychologię i teorię poznania — Carl Stumpf (1848–1936).
- Psychologię opisową — Franz Brentano.
- Czystą psychologię — Theodor Lipps.

Piąty kierunek jest najobszerniejszy, gdyż obejmuje aż dziesięć stanowisk, spośród których największa liczba reprezentantów należy do neokantyzmu, aczkolwiek Moog nie mówi o neokantyzmie,

⁶⁷ Ibidem, s. 89.

lecz o kierunku logiczno-teoriopoznawczym. Wyróżnia tu następujące stanowiska:

- Logikę i psychologię — autor podkreśla, że „nie tylko psychologia poczyniła w drugiej połowie dziewiętnastego stulecia aż do współczesności znaczący postęp, lecz także logika i teoria poznania doświadczyły ważnych przekształceń i posilkowały się wzmocnieniem charakteru swej naukowości”⁶⁸. Myślicielem, którego przywołuje, jest oczywiście John Stuart Mill, a filozofem niemieckim, na którego najbardziej wpłynął, jest — jego zdaniem — Christoph Sigwart. Moog podkreśla, że należą tu ponadto: Heinrich Maier (1867—1933), Wilhelm Wundt, Benno Erdmann. Zwraca też uwagę na fakt, że bliskość psychologizmu i logicyzmu pokazują koncepcje takich myślicieli, jak Theodor Lipps, Franz Brentano. A ponadto okazuje się, że wnikliwi krytycy psychologizmu, czyli Husserl i Alexius Meinong, są uczniami Brentana.
- Psychologiczno-teoriopoznawczy kantyzm (nowa szkoła Friesa) — Leonard Nelson.
- Krytyczno-metafizyczny kantyzm — Otto Liebmann (1840—1912) oraz Johannes Volkelt.
- Realizm logiczny — Alois Riehl, który wpłynął na myśl takich filozofów, jak Richard Höningwald oraz Heinrich Scholz (1884—1956)⁶⁹.
- Filozofię immanencji — Wilhelm Schuppe (1836—1913).
- Naukę podstawową — Johannes Rehmke, znany przede wszystkim jako autor koncepcji *Grundwissenschaft*⁷⁰. Moog jest mu szczególnie zobowiązany, gdyż dzięki jego życzliwości habilitował się w Greifswaldzie.
- Idealizm transcendentálny — Hermann Cohen i Paul Natorp, a więc twórcy szkoły marburskiej. Moog wskazuje tu grono ich uczniów, a mianowicie: Ernsta Cassirera, Artura Buchenaua (1879—1946), Alberta Görlanda, Waltera Kinkela (1871—1937) i Benziona Kellermanna (1869—1923). Nie wymienia Nicolaia Hartmanna, ale nie można tego rozpatrywać w kategoriach zaniedbania, gdyż jego dzieło stanowiące poniekąd zerwanie z filozofią szkoły marburskiej ukazało się niewiele wcześniej⁷¹.

⁶⁸ Ibidem, s. 177.

⁶⁹ Moog odwołuje się tu do swej książki poświęconej zagadnieniu relacji między filozofią a naukami szczegółowymi. Zob. W. Moog: *Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften...*

⁷⁰ J. Rehmke: *Philosophie als Grundwissenschaft*. Leipzig—Frankfurt am M. 1910.

⁷¹ Zob. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921.

- Aksjologię logiczną — Wilhelm Windelband oraz Heinrich Rickert, a także Emil Lask (1875–1915), Richard Kroner, Georg Mehlis (1878–1942), Jonas Cohn oraz Bruno Bauch.
- Fenomenologię — Edmund Husserl.
- Teorię przedmiotu — Alexius Meinong.

Ostatni, szósty kierunek to kierunek metafizyczny. W jego ramach Moog wymienia pięć stanowisk:

- Neotomizm — Moog wylicza takich myślicieli, jak: hrabia Georg von Hertling (1843–1919), Clemens Bäumker (1853–1924), Joseph Geyser (1869–1948) oraz Otto Willmann (1839–1920).
- Mistykę i teozofię — Rudolf Steiner (1861–1925).
- Metafizykę indukcyjną — Eduard von Hartmann (1842–1906).
- Metafizykę intuicyjną — Henri Bergson (1859–1941), w Niemczech zaś Oswald Spengler i hrabia Hermann von Keyserling.
- Metafizykę idealistyczną — Hans Pichler oraz Dietrich Mahnke (1884–1939).

Hegel i jego szkoła

W roku 1930 Willy Moog publikuje rozprawę poświęconą filozofii Hegla oraz jego uczniów, która w zamierzeniu autora ma charakter historycznoproblemowy. Filozofię autora *Fenomenologii ducha* analizuje przez pryzmat jego biografii. Moog podkreśla, że na wykształcenie filozofa wpływ ma przede wszystkim matka Maria Magdalena Hegel z domu Fromme, ale też zaznacza, że studiowanie teologii w Tybindze, które Hegel podjął w roku 1788, zbiegło się z faktem, że nie było w niej wybitnych uczonych. Dlatego też studium teologii okazało się owocne nie z powodu nauczycieli, lecz dzięki przyjaźni z Friedrichem Hölderlinem oraz Friedrichem Wilhelmem Josephem Schellingiem. „Jednakże nie naukowe zainteresowania połączyły przede wszystkim trzech przyjaciół, lecz co znamienne — polityczne”⁷². Kolejnym ważnym miejscem w życiu Hegla jest Jena, gdzie habilituje się 27 sierpnia 1801 roku, w dniu swoich 31. urodzin, na podstawie rozprawy *De orbitis planetarum* (*O obiegach planet*). Wcześniej jednak, ale w tym samym roku, publikuje niezwykle ważną rozprawę poświęconą filozofii Fichtego i Schellinga⁷³.

⁷² W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule*. München 1930, s. 12.

⁷³ Zob. G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern*

Moog akcentuje, że rozprawa *De orbitis planetarum* została źle przyjęta, ponieważ na drodze spekulatywnej autor poszukuje uzasadnienia istnienia planetoidy, której istnienie zostało już wykazane 1 stycznia 1801 roku. Chodzi o planetoidę Ceres, której odkrywcą jest Giuseppe Piazzi (1746–1826). Moog daje wyraz przekonaniu, że Heglowi

idzie nie o przyrodniczo-filozoficzną konstrukcję w duchu idealistycznej filozofii przyrody, lecz o hipotetyczne przypuszczenie, które nową próbę wyjaśnienia miało przedstawić w kontekście innej, zmierzającej w tym samym kierunku i równie chybionej hipotezy astronomicznej⁷⁴.

Po uzyskaniu habilitacji Hegel wiąże się z Jeną, ale po opuszczeniu miasta przez Schellinga oraz kolejnego przyjaciela z Tybingi Friedricha Immanuela Niethammera (1766–1848) czuje się tam samotny. Schelling w roku 1803 zostaje powołany do Würzburga, Niethammer zaś udaje się tam rok później. Natomiast z Jeny przybywa do Heidelbergu poeta i tłumacz Johann Heinrich Voß (1751–1826), który stara się o powołanie tam Hegla. Do tego jednak nie dochodzi, a w roku 1805 powołany zostaje z Jeny Jakob Friedrich Fries (1773–1843), konkurent Hegla. Fries całe życie konkuruje z Heglem. W roku 1801 obydwaj habilitują się w Jenie, natomiast w roku 1807 obydwaj wydają swoje najważniejsze dzieła. Hegel publikuje *Fenomenologię ducha*⁷⁵, a Fries — *Neue Kritik der Vernunft*⁷⁶. Ujawnia się tu jednak różnica zainteresowań, gdyż Hegel zwraca się ku przyszłości, podczas gdy Fries powraca do Kanta. Ich drogi schodzą się jeszcze raz, kiedy Fries, powołany do Jeny w roku 1816, zwalnia w Heidelbergu miejsce dla Hegla. Drogi te schodzą się także później, gdy w roku 1819 Fries zostaje przymusowo emerytowany z powodu Hegla. Sytuację wyjaśnia Herbert Schnädelbach, który pisze:

Hegel nie był bohaterem, zaś w histerii ówczesnych czasów nawet heroizm nie zdziałałby niczego pozytywnego, jednakże w przedmowie do *ZFP* pomylił się gruntownie, i to nie tylko jeśli chodzi o sposób przemawiania. Po pierwsze, ubliżył dawnemu

Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Jena 1801.

⁷⁴ W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule...*, s. 18.

⁷⁵ G.W.F. Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes*. 2 Theile. Bamberg–Würzburg 1807.

⁷⁶ J.F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft*. 3 Bde. Heidelberg 1807.

koledze i konkurentowi z Jeny Friesowi z powodu przemowy, jaką Fries, jako zwolennik korporacji studenckich, wygłosił podczas Wartburgfest w 1817 roku, i to nie bacząc na to, iż w owym czasie Fries stracił już profesurę i był ścigany prawnie. Fakt ten zgryźliwie odnotowano w jednej z pierwszych recenzji ZFP, co z kolei skłoniło Hegla do poproszenia swego ministra o ochronę w obliczu (...) rzekomego zniesławienia — naturalnie prośbę bezskuteczną⁷⁷.

Książka, o którą chodzi, to *Zasady filozofii prawa*⁷⁸.

Moog analizuje wczesną twórczość Hegla, a następnie przechodzi do problemu systemu metafizycznego i podkreśla, że początki tego systemu związane są z *Differenzschrift* — z rozprawą o różnicy między systemem Fichtego a systemem Schellinga, która jest pierwszym filozoficznym dziełem Hegla. Moog przywołuje fragment z *Differenzschrift*, w którym Hegel pisze: „Filozofia jako za pomocą refleksji wytworzona całość wiedzy staje się systemem, organiczną całością pojęć, której najwyższym prawem jest nie intelekt, lecz rozum”⁷⁹. Moog podkreśla przy tym, że jedyną rzeczywistością poznania jest, według Hegla, „odniesienie do Absolutu”⁸⁰. Innymi słowy, Hegel, podejmując polemikę z Fichtem, a jednocześnie broniąc Schellinga, buduje zręby własnej doktryny. Moog jest pewien, że powstały one w Jenie, ale system ten cechuje się trójpodziałem na logikę, metafizykę i filozofię przyrody. Oznacza to jednocześnie, że brakuje w nim filozofii ducha⁸¹.

Autor szczegółowo analizuje więc zawartość *Fenomenologii ducha*, a następnie logikę, filozofię przyrody, w końcu filozofię ducha. Punkt wyjścia filozofii Hegla charakteryzuje następująco:

Oryginalność filozofowania Hegla uwyrażnia się już dobitnie w dziełach pierwszych lat jenajskich. Hegel rozwija główne rysy swego systemu i coraz bardziej precyzuje metodę dialektyki. W porównaniu z Kantem i Fichtem mocniej akcentuje stanowisko

⁷⁷ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 124.

⁷⁸ G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1821. Tłumaczenie polskie: Idem: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969.

⁷⁹ „Die Philosophie als eine durch Reflexion producirte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand sondern die Vernunft ist”. G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie...*, s. 42.

⁸⁰ W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule...*, s. 115.

⁸¹ Zob. ibidem, s. 143.

absolutnego idealizmu. Krytycyzm jest dla niego subiektywnym idealizmem, czystą filozofią intelektu, jednostronnym aprioryzmem, który nie ujmuje dialektycznej istoty życia Absolutu. Swęj niezależności względem Schellinga dowodzi za sprawą metody dialektycznej, która pozwala dojść do głosu przeciwieństwu Absolutu, oraz za sprawą wywyższenia ducha ponad przyrodę, dzięki czemu Absolut ukazuje się istotnie jako duch, jako rozum, a przyroda okazuje się stopniem rozwoju w życiu ducha⁸².

Pomijając wszystkie trudności, na jakie może natrafić badacz Hegla, warto zwrócić uwagę, że Moog właściwie rozczytuje początki filozofii autora *Fenomenologii ducha*. Wskazuje bowiem bardzo wyraźnie okres jenajski jako ten, który ukształtował jego myślenie. Zarazem jednak Moog nie dostrzega niezwykle ważnej różnicy zaznaczającej się między filozofią Kanta a filozofią Fichtego. Nawet bowiem jeśli założyć, że w jednym i drugim wypadku jest to idealizm subiektywny, to mimo wszystko są to dwa odmienne typy transcendentalizmu. Nie uwyrażnia ponadto Moog tego motywu, że już wcześniej rozprawił się Hegel z Fichtem w *Differenzschrift*, a teraz w *Fenomenologii ducha* podejmuje dyskusję z Schellingiem i dystansuje się od jego rozumienia naoczności, identyfikowanej przezeń z metaforą wzroku mającą swe źródło w filozofii Platona⁸³. W ten sposób Hegel osiąga swoją niezależność, która skutkuje idealizmem absolutnym opartym na spekulacji.

O ile rozważania dotyczące filozofii Hegla uznać można za mające mniejszą wartość naukową z dzisiejszej perspektywy, aczkolwiek z zastrzeżeniem, że stanowią udaną próbę prezentacji poglądów autora *Fenomenologii ducha*, o tyle rozważania na temat szkoły Hegla mają bardzo dużą wartość historyczną. Są one wyjątkowo udaną całościową prezentacją sytuacji, jaka panuje za życia Hegla, bezpośrednio po jego śmierci, a także później. Książka po dziś dzień stanowi skarbnicę wiedzy na temat kształtowania się szkoły heglowskiej, a pamiętać należy, że publikacja Karla Löwitha (1897–1973) poświęcona temu zagadnieniu ukazała się po raz pierwszy dopiero w roku 1941⁸⁴.

⁸² Ibidem, s. 170.

⁸³ Zob. H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie...*, s. 19.

⁸⁴ Zob. K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Zürich–New York 1941.

Życie filozofów

Od lutego 1930 — pisze Nicole Christine Karafyllis — przypuszczalnie aż do śmierci pracował Moog w Braunschweigu nad wydaniem serii „Geschichte der Philosophie in Längsschnitten”, która ukazuje się między rokiem 1931 a 1936 w berlińskim wydawnictwie Junker & Dünnhaupt¹.

Samo wydawnictwo powstało w roku 1927 i miało bardzo dobrą renomę, ale po dojściu nazistów do władzy stało się ich wydawnictwem. Założycielami wydawnictwa — co ciekawe — byli filozofowie Paul W. Junker oraz Rudolf Dünnhaupt, którzy promowali się w Greifswaldzie u Hermanna Schwarza. Po wojnie wydawnictwo zamknięto. Zanim jednak do tego doszło, ukazało się jedenaście spośród szesnastu zaplanowanych tomów². Jako tom ósmy ukazała się książka Mooga³.

Moog rozpoczyna rozważania od zdania z *Pierwszego wprowadzenia do Teorii Wiedzy* Johanna Gottlieba Fichtego, które brzmi:

Wybór filozofii zależy zatem od tego, jakim się jest człowiekiem; albowiem system filozoficzny to nie martwy sprzęt, który można wedle woli wziąć lub odłożyć — płynie z duszy człowieka, który go wyznaje⁴.

¹ N.C. Karafyllis: *Willy Moog (1888–1935). Ein Philosophenleben*. 2. Aufl. München 2016, s. 429.

² Zob. ibidem, s. 682.

³ Zob. W. Moog: *Das Leben der Philosophen*. Berlin 1932.

⁴ J.G. Fichte: *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*. Tłum. J. Gawarewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria wiedzy. Wybor pism*. T. 1. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa 1996, s. 483. W oryginale czytamy: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat”. J.G. Fichte: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1. Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845, s. 434.

Nie należy jednak wyciągać z tego wniosku, że system filozoficzny trzeba ujmować jako subiektywny przejaw określonego indywiduum.

Raczej właśnie dlatego, że system filozoficzny jest wyrazem najbardziej wewnętrznej istoty jego twórcy, to, co indywidualne, zostaje uchwycone w jego obiektywnym znaczeniu, zostaje przeniesione na płaszczyznę tego, co ponadindywidualne⁵.

Moog zwraca jednak uwagę na możliwość przejawiania tego aspektu twórczości, podkreślając, że „takie jedynie, czyli biograficzne, przedstawienie historii filozofii może skłaniać do uwyrażnienia formy zewnętrznej okoliczności życiowych filozofa i formy zewnętrznej jego twórczości literackiej”⁶. W tej sytuacji dzieje się to kosztem tego, co w filozofii najważniejsze, a mianowicie kosztem problemu. Co interesujące, znaczenie problemu dla historii filozofii zdaje się stanowić wyróżnik neokantystów i to często bywało w dziejach krytykowane⁷. Tymczasem Moog pisze:

O wiele bardziej niż w historii literatury albo jakiegóż innej historii nauki to, co tylko biograficzne, wydaje się nieistotne w historii filozofii, ponieważ filozoficzna problematyka i systematyka wykazują właśnie tendencję do powszechnej ważności⁸.

Jest wszak jeszcze druga strona medalu, a mianowicie filozofia, ściślej zaś — system filozoficzny bez autora. „System filozoficzny — podkreśla Moog — można także rozważać jako wyraz określonej epoki”⁹. Na dowód przywołany zostaje Hegel, który podkreśla w *Wykładach z historii filozofii*, że filozofia jest myślą swojej epoki¹⁰. Moog nie cytuje fragmentu z *Zasad filozofii prawa*, gdzie Hegel pisze:

⁵ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 1.

⁶ Ibidem.

⁷ Zob. na ten temat między innymi: A.J. Noras: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139; A.J. Noras: *Problem historii filozofii*. Część pierwsza. „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 72, nr 1, s. 7–27; Idem: *Problem historii filozofii*. Część druga. „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 72, nr 2, s. 7–28.

⁸ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 1–2.

⁹ Ibidem, s. 2.

¹⁰ Zob. G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1994, s. 88–91.



Fot. 6. Willy Moog

Źródło: Archiwum rodzinne Jona Erika Hoffa — wnuka Mooga

Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie *dzieckiem swej epoki*: podobnie ma się rzecz z filozofią: jest ona *swoją własną epoką ujętą w myślach*. Tak więc głupotą byłoby przypuszczać, że jakakolwiek filozofia wykracza poza swój współczesny świat, jak że jednostka może przeskoczyć przez swoją epokę, może przeskoczyć przez Rodos¹¹.

Moog zwraca jednak uwagę na to, że Hegel ma świadomość dokonującego się tu przekroczenia. Gdyby tak nie było, wówczas rzeczywiście filozofia stałaby się jedynie świadectwem czasu. Tymczasem Hegel kontynuuje: „Ale z drugiej strony, pod względem formy, filozofia stoi jednak poza swoim czasem, kiedy jako myślenie tego, co jest jej substancjalnym duchem, czyni go swoim przedmiotem”¹². Tym samym filozofia przekracza swą epokę, co Moog konstatuje w następujący sposób: „Systemy filozoficzne są nie tylko lustrzanymi odbiciami swoich czasów, lecz wynoszą istotę czasu z tego, co tylko czasowe, do sfery obiektywnej ważności”¹³. Niemniej jednak zwraca Moog uwagę na osobliwość historii filozofii i pisze: „Historia filozofii nie jest historią kultury, ale zarazem jest ona czymś więcej niż abstrakcyjna historia idei”¹⁴.

Kolejnym, istotnym zagadnieniem, jakie podnosi autor, jest to, że historia filozofii stanowi dokonujący się, żywotny proces.

„Życie filozofów” dlatego ma znaczenie dla historii filozofii, że sama historia filozofii jest żywym procesem i że w życiu filozofów zawiera się już filozoficzny sens¹⁵.

Moog akcentuje przede wszystkim fakt, że życia nie należy pojmować biologicznie, co odnieść można do powszechnego w tamtych czasach biologizmu. Odwołuje się do Diltheya i pisze:

¹¹ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969, s. 19. W oryginale czytamy: „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus”. G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. 2. Aufl. Frankfurt am Main 1970, s. 26.

¹² G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1..., s. 90–91.

¹³ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 2.

¹⁴ Ibidem, s. 3.

¹⁵ Ibidem.

Przy czym „życia” nie należy ujmować jako faktu tylko biologicznego albo psychologicznego, do czego skłaniają się reprezentanci filozofii życia. Także Dilthey ujmuje jeszcze pojęcie życia zbyt jednostronnie, ze stanowiska psychologiczno-genetycznego, które nie oddaje wystarczająco struktury wartości¹⁶.

Chodzi o następujące stwierdzenie Diltheya:

Z namysłu nad życiem powstaje doświadczenie życiowe. Pojedyncze zdarzenia, które wzbudza w nas wiązka popędów i uczuć, przy spotkaniu z otaczającym światem i losem stają się w nim przedmiotową i ogólną wiedzą¹⁷.

Tymczasem Moog zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia aksjologicznego aspektu życia, kiedy stwierdza: „Życie człowieka nie jest tylko naturalnym (*naturhafter*) przebiegiem zdarzeń, ale jest rozkwitem i rozwojem wartości, odnosi się ono do obiektywnych dziedzin wartości i samo przedstawia związek wartości”¹⁸. Ten procesualny charakter życia Moog wyakcentowuje bardzo mocno. Jak widać, bardzo mocno wiąże tak rozumiane życie ze sferą wartości.

Życie jest nie tylko naturalnie (*naturhafter*) fizycznym albo psychicznym zdarzeniem, które może zostać rozłożone na części, lecz jest całościowym procesem, dla którego idea oraz wartość są immanentne, który zakłada i zawiera to, co obiektywnie duchowe, tworzy to, co obiektywne, a to, co obiektywne, subiektywizuje¹⁹.

Widać zatem wyraźnie, że Moog postrzega życie bardzo szeroko, akcentując przede wszystkim jego aksjologiczny charakter, odniesienie życia do wartości. Jest przekonany, że tylko wtedy można w pełni zaprezentować dzieje filozofii. Dlatego też, gdy

¹⁶ Ibidem, s. 4.

¹⁷ „Aus der Besinnung über das Leben entsteht die Lebenserfahrung. Die einzelnen Geschehnisse, die das Bündel von Trieben und Gefühlen in uns bei seinem Zusammentreffen mit der umgebenden Welt und dem Schicksal hervorruft, werden in ihr zu gegenständlichem und allgemeinem Wissen zusammengekommen”. W. Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Hrsg. von B. Groethuysen. Leipzig–Berlin 1931, s. 79.

¹⁸ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 3.

¹⁹ Ibidem, s. 4.

podsumowuje swoje rozważania i wskazuje ważne — jego zdaniem — pozycje bibliograficzne, wówczas stwierdza:

Przedstawienie za pomocą sposobu rozważania, który nie chce być ani tylko biograficzny, ani historyczno-ideowy, usiłuje odkryć relacje zachodzące między osobowością, życiem i dziełem filozofów²⁰.

Przywołany na początku tego rozdziału Fichte argumentu dotyczącego człowieczeństwa używa w innym kontekście, a mianowicie wtedy, kiedy nie może znaleźć racji przemawiającej za idealizmem. Z kolei Hegel jest filozofem, który mimo wszystko opowiada się za istnieniem elementu ponadczasowego w danym systemie filozoficznym. Moog stara się dokonać syntezy tych stanowisk. Jednocześnie odsyła do literatury z tego zakresu i odwołuje się do największych autorytetów w tej dziedzinie, a za takich uznaje Friedricha Überwega, Wilhelma Windelbanda oraz Wilhelma Diltheya. Przywołuje jednak Moog kilka pozycji, które akcentują znaczenie osobowości. Pierwszą z nich jest mowa rektorska, jaką wygłosił Paul Menzer (1873–1960) — związany z Marburgiem, a od roku 1908 z Halle — 12 lipca 1920 roku. Wprost nawiązuje ona do tego, co dla Mooga istotne, ponieważ w tytule łączy pojęcie osobowości z pojęciem filozofii²¹. Drugą pozycją, jaką wymienia, jest dwutomowe dzieło autorstwa urodzonego w Jeleniej Górze Karla Joëla (1864–1934)²². W dalszej kolejności przywołuje Moog książki analizowane w niniejszej rozprawie, a mianowicie *Der Aufbau der Systeme* Karla Groosa i *Denkformen* Hansa Leiseganga. Wskazuje jeszcze kolejne pozycje, spośród których pierwszą jest dzieło Richarda Müllera-Freienfelsa (1882–1949) noszące tytuł *Osobowość i światopogląd*²³. Nieco krytycznie odnosi się Moog do książki autorstwa urodzonego we wsi Sobowidz (Sobbowitz) w gminie Trąbki Wielkie psychologa Alexandra Herzberga (1887–1944), który w roku 1926 wydał książkę poświęconą zagadnieniu

²⁰ Ibidem, s. 249.

²¹ Zob. P. Menzer: *Persönlichkeit und Philosophie. Rede gehalten beim Antritt des Rektorats der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle–Wittenberg am 12. Juli 1920*. Halle (Saale) 1920.

²² Zob. K. Joël: *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*. 2 Bde. Tübingen 1928–1934.

²³ R. Müller-Freienfels: *Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie*. Leipzig–Berlin 1919.

psychologii filozofii i filozofów²⁴. Moog zwraca jeszcze uwagę na dwie książki, a mianowicie na pracę Georga Mischa (1878–1965), która składa się z czterech tomów, a każdy z dwóch części, przy czym Moog odwołuje się tylko do tomu pierwszego²⁵, oraz na rozprawę, której autorem jest filolog klasyczny Ivo Bruns (1853–1901), noszącą tytuł *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*²⁶. Na tym kończy autor wyliczanie wartościowych prac podejmujących interesujący go problem osobowości filozofów i pisze: „Powszechna historia filozofii prawie całkowicie pominęła bądź rozważała całkowicie niemetodycznie relację między osobowością, życiem i dziełem filozofów”²⁷. Z tego wynika więc kwestia fundamentalna dla sposobu ujęcia problematyki.

Moog prezentuje dzieje filozofii chronologicznie, ale — jak mało kto — rozpoczyna od krótkiego przedstawienia filozofii wschodniej. Odwołuje się do *Zasad filozofii prawa* Hegla, gdzie autor pisze, że w zasadzie dopiero *ex post* można ocenić filozofię, i stwierdza:

Aby powiedzieć jeszcze słowo o *poucaniu* o tym, jakim świat być powinien, to poza wszystkim stwierdzić trzeba, że filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako *myśl* o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. To, czego uczy pojęcie, wykazuje nieuchronnie również historia, to mianowicie, że idealność występuje jako przeciwstawna realności dopiero wtedy, gdy rzeczywistość osiągnęła swą dojrzałość, i że idealność buduje sobie w postaci królestwa intelektualnego ten sam świat ujęty w jego substancji. Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko coś poznać. Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem²⁸.

²⁴ Zob. A. Herzberg: *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen*. Leipzig 1926.

²⁵ Zob. G. Misch: *Geschichte der Autobiographie*. Bd. 1: *Das Altertum*. Leipzig—Berlin 1907.

²⁶ I. Bruns: *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*. Berlin 1896.

²⁷ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 250.

²⁸ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 21. W oryginale czytamy: „Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die

Nie jest jednak tak, że początki filozofii nie są ważne, ale nie jest również tak, że są one znane.

To, co znajduje się jako początki, ani nie jest myśleniem w sensie racjonalnie rozwiniętego myślenia, ani nie jest myśleniem filozoficznym w znaczeniu zainteresowań całej filozofii. Brakuje jeszcze „pojęć”, brakuje jeszcze dążenia do właściwej systematyki²⁹.

Okazuje się to tym bardziej zasadne, że — zdaniem Mooga — początki filozofii wiążą się z myśleniem magicznym i mitycznym, a więc w gruncie rzeczy nie mają związku z myśleniem. Widać zatem wyraźnie, że Moog rozumie myślenie bardzo wąsko — jako myślenie filozoficzne. „Jeśli mówi się o magicznym i mitycznym »myśleniu« ludów prymitywnych, to wyrażenie myślenie jest tam nietrafne”³⁰. Przywołuje dwóch myślicieli chińskich, a mianowicie Lao-tsego oraz Konfucjusza, chociaż podkreśla, że ich koncepcja stanowiła nie tylko połączenie filozofii i religii, lecz także religii i państwa, społeczeństwa i gospodarki. Moog twierdzi, że filozofia w Indiach była „bogatsza i bardziej wnikliwa”³¹, mimo że jedynym przykładem, który podaje, jest Adi Sankara.

W kolejnym rozdziale analizuje Moog filozofię starożytną. Tę z kolei postrzega przez pryzmat filozofów greckich i rzymskich, a dzieli ją na filozofię presokratyków, filozofię myślicieli ateńskiego kręgu kulturowego oraz filozofię myślicieli hellenizmu i Rzymian. Moog pisze:

Jeśli orientального mędrca charakteryzuje opanowujący świat spokój, dzięki któremu czuje się on w posiadaniu wiedzy absolutnej, to zachodni filozof jest charakteryzowany przez nigdy nieustające aktywne dążenie, które nie ma końca, ponieważ problematyka naukowa nie może mieć żadnego końca³².

Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug”. G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 7..., s. 27—28.

²⁹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 7.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 12.

³² Ibidem, s. 16—17.

Odwołuje się do Platona, który w *Uczcie* mówi o tym, że nie filozofuje ani żaden z bogów, ani też nie filozofują ludzie głupi, i zauważa:

Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą³³.

Istotne jest również to, że za pierwszego filozofa uznaje się Talesa z Miletu (625–545), co Giovanni Reale tłumaczy w następujący sposób:

(...) o ile u Hezjoda i autorów teogonii decydującą rolę odgrywa właśnie element fantastyczno-poetycko-mitologiczny, to u Talesa rolę taką odegra logos i rozum. I to właśnie z tego powodu tradycja uznała Talesa za pierwszego filozofa, trafnie zauważając, że w sposobie, w jaki on przeprowadzał swoje wywody, coś się radykalnie zmieniło w porównaniu z dyskursem poetów, i że to coś właśnie wyznaczyło przejście od mitu do logosu³⁴.

Tej odmienności Talesa Moog upatruje w odejściu od metafizyki spekulatywnej i stwierdza:

Właśnie Tales nie jest bynajmniej spekulatywnym metafizykiem, ale zgodnie z tym, co przekazano na jego temat, ukazuje się raczej jako człowiek, który tkwi w praktycznym życiu, dokonuje wynalazków, przeprowadza obserwacje i kalkulacje o praktycznym znaczeniu; którego wyróżnia trzeźwa rzeczowość³⁵.

W tym duchu analizuje Moog poglądy pierwszych myślicieli, będących oczywiście filozofami przyrody, aczkolwiek zwraca uwagę na niuanse odróżniające ich poglądy. Anaksymandra broni przed utożsamieniem jego *apeiron* z hinduskim Brahłą, Anaksymenes z kolei jest — wedle Mooga — myślicielem, którego charakteryzuje antropomorfizm, a określenie powietrza zasadą wynika z tego, że „poszukuje on naocznego określenia *apeironu*”³⁶.

³³ Platon: *Uczta*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999, s. 69 (204 B).

³⁴ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1994, s. 71.

³⁵ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 18.

³⁶ Ibidem, s. 20.

W kolejnym rozdziale analizuje Moog poglądy filozofów ateńskiego kręgu kulturowego, wskazując, że zmienia się przedmiot zainteresowań. Nie koncentrują się już na przyrodzie, lecz na człowieku, co wyraźnie widać na przykładzie sofistów. Zarazem jednak czynią coś, czego inni nie akceptują.

Wolni filozofowie tworzyli z uczniami czysto ideowe wspólnoty, rozważali swobodnie systematyczno-filozoficzne problemy bez względu na praktyczne korzyści. Sofiści jawili się im jako handlarze duchowym towarem³⁷.

Ich zaprzeczeniem jest Sokrates, który podziela wiarę sofistów w oświecenie i wykształcenie. Moog przywołuje stanowisko, jakie głosi zięć Christopha Sigwarta Heinrich Maier (1867–1933), tak charakteryzujący Sokratesa:

Powiedzmy krótko: „filozofia”, której Sokrates poświęcił swoje życie, nie jest metafizyką – ani dogmatyczną ani sceptyczną, nie jest logiką, etyką i retoryką; w ogóle nie jest nauką najmniej „popularną”. Jest ona poszukiwaniem osobowo-moralnego życia³⁸.

Filozofię Sokratesa kontynuuje i rozwija Platon, którego Moog przedstawia w następujący sposób: „W osobowości Platona uwydatnia się etyczno-idealistyczna postawa zasadnicza”³⁹. Jeszcze inaczej ujawnia się postawa filozoficzna Arystotelesa. Jak wyraźnie akcentuje to Moog, pochodzi on z innego świata niż jego nauczyciel.

Wraz z Arystotelesem osiągnięty zostaje inny stopień myślenia niż u Platona. Nie artystyczno-filozoficzny ogląd idealnych istności i nie charakterystyka tego, co idealne wobec rzeczywistości jest dla niego właściwym zadaniem, lecz naukowe badanie pryncypiów immanentnych bytowi⁴⁰.

Podkreśla jednocześnie Moog, że uczniowie Arystotelesa zajmowali się nie tylko filozofią, lecz także „najbardziej różnorodnymi studiami, niejednokrotnie bardzo oddalili się od metafizycznej spekulacji”⁴¹.

³⁷ Ibidem, s. 36.

³⁸ H. Maier: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen 1913, s. 294–295.

³⁹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 48.

⁴⁰ Ibidem, s. 52.

⁴¹ Ibidem, s. 54.

Utrata niepodległego bytu Aten i Teb⁴² doprowadziła również do zmiany w świadomości społecznej, co stanowiło konsekwencję tego, że „swoje znaczenie straciły Ateny, straciła Grecja, podczas gdy powstają wielkie ponadnarodowe państwa z nowymi centrami kulturowymi”⁴³. Istotnym elementem jest pojawienie się pierwiastka orientalnego. Moog wskazuje przede wszystkim dwa najważniejsze kierunki, a mianowicie stoicyzm i epikureizm. Pierwszy wyrasta, w jego przekonaniu, z poglądu Zenona z Kition, że świat jest „wielkim organizmem”⁴⁴. Podobnie Kleantes z Assos, a także Chryzyp z Soloi, którzy wzorem Zenona akcentują praktyczny aspekt filozofii. Pogląd ten jest zresztą bliski epikureizmowi, a Moog pisze: „Stoicyzm przedstawia typowe ujęcie życia czasów hellenistycznych, ale tak samo typowe dla tych czasów jest jednocześnie występujące ujęcie życia epikureizmu”⁴⁵. Tym, co istotne dla epikureizmu, jest kult przyjaźni, który skutkuje tym, że Epikura czci się już za życia. Niezależnie od tego jednak pojawia się w epikureizmie element sceptyczny, który przenika również do Akademii Platońskiej. Najważniejsi sceptycy to Arkezylaos, o którym Giovanni Reale pisze, że zajmował „stanowisko pod wieloma względami zbliżone do stanowiska Tymona i Pirrona”⁴⁶, oraz żyjący sto lat później Karneades. Warto wspomnieć, że Tymon z Fliuntu jest po prostu jednym z najwybitniejszych uczniów Pirrona z Elidy. Zarazem podkreśla Moog, że od drugiego wieku przed Chrystusem rozpoczyna się „przenikanie filozofii hellenistycznej do rzymskiego kręgu kulturowego”⁴⁷. Najważniejszą tego konsekwencją jest neoplatonizm, przy czym Moog wyraźnie zaznacza, że miano twórcy neoplatonizmu nie przysługuje Plotynowi. W podobnym duchu wypowiada się Reale, który pisze: „Ammonios jest już nie tylko prekursorem, lecz także *inicjatorem neoplatonizmu*”⁴⁸. Ammonios Sakkas (175–242) przez jedenaście lat był nauczycielem Plotyna.

Filozofia wkracza w okres myśli chrześcijańskiej i średniowiecza, które charakteryzują się tym, że powstaje nowy typ filozofa. Nie jest on już nastawiony na człowieka rozważanego w świetle

⁴² W konsekwencji bitwy pod Cheroneją, o której wspomina również Leisegang. Zob. rozdział 4. niniejszej pracy.

⁴³ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 54.

⁴⁴ Ibidem, s. 56.

⁴⁵ Ibidem, s. 59.

⁴⁶ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1999, s. 499.

⁴⁷ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 63.

⁴⁸ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1999, s. 471.

przyrody, do której należy. „Chrześcijaństwo — pisze Willy Moog — ze swoją specyficzną religijną skłonnością wprowadza inne ujęcie świata i życia”⁴⁹. Akcentuje ponadto pierwotność nastawienia religijnego względem filozofii, kiedy stwierdza: „Religijna postawa zasadnicza jest tym, co pierwotne w chrześcijaństwie, spekulacja filozoficzna dochodzi niejako dodatkowo, a filozofia chrześcijańska wyrasta dopiero z religii”⁵⁰. Moog wymienia oczywiście ojców Kościoła, ale szczególne znaczenie przypisuje filozofii św. Augustyna, którego docenia przede wszystkim za *Wyznania*⁵¹, i pisze: „Manifestuje się w tym całkowicie nieantyczne nastawienie na to, co subiektywne, wewnętrzne”⁵². Moog zatem dostrzega odmienność filozofii średniowiecznej od starożytnej w zmianie nastawienia i w gruncie rzeczy zmiana przedmiotu zainteresowania stanowi konsekwencję tego faktu. Jednocześnie akcentuje znaczenie Kościoła katolickiego dla rozwoju filozofii:

Dla całego ducha średniowiecza decydujący jest fakt, że Kościół katolicki w tym czasie prezentuje międzynarodową siłę kulturową. Szkoły, które zostały urządzone i były wspierane przez Kościół, szczególnie szkoły przyklasztorne i później uniwersytety, są miejscami edukacyjnymi, w których ogniskuje się całe życie duchowo-kulturalne. Kościół jest strażnikiem tradycji także w odniesieniu do nauki⁵³.

Interesujące jest jednak to, że na przykład Josef Pieper włącza filozofów pokroju Augustyna do starożytności:

Mimo to, jak sądzę, jest rzeczą słuszną mówić także o epoce chrześcijańskiej starożytności i — powiedzmy — Augustyna, a tym bardziej Justyna czy Klemensa Aleksandryjskiego, mimo ich chrystianizmu, uważać za antycznych myślicieli, poprzedzających średniowiecze⁵⁴.

Zarówno św. Justyn (Justyn Męczennik; 100–165), jak i Klemens Aleksandryjski (150–212) to ojcowie Kościoła, zwyczajowo zaliczani do patrystyki, a więc i do średniowiecza.

⁴⁹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 77.

⁵⁰ Ibidem, s. 78.

⁵¹ Święty Augustyn: *Wyznania*. Tłum. Z. Kubiak. Wyd. 2. Warszawa 1982.

⁵² W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 80.

⁵³ Ibidem, s. 84.

⁵⁴ J. Pieper: *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*. Tłum. T. Brzostowski. Warszawa 2000, s. 13.

Moog posługuje się terminem „wczesna scholastyka” i zalicza do niej przede wszystkim Jana Szkota Eriugene, o którym powiada, że jest „pierwszym względnie samodzielnym myślicielem dziewiątego wieku”⁵⁵. Zarazem podkreśla, że nie należy on do myślicieli rewolucyjnych, i pisze: „Nie jest on także żadnym wyraźnym scholastycznym systematykiem, ale także nie jest mistykiem porwanym żarem uczucia”⁵⁶. Za kolejnego ważnego myśliciela uznaje Anzelma z Canterbury, który nawiązuje przede wszystkim do Augustyna. Następnie podkreśla Moog znaczenie nominalistów, a mianowicie Roscelina (1050–1120) i jego ucznia Piotra Abelarda (1079–1142). Wiek dwunasty z kolei jest wiekiem różnorodności, ale duże znaczenie przypisuje Moog mistycyzmowi i wskazuje przede wszystkim Bernarda z Clairvaux (1090–1153). Odwołuje się zarazem do Josepha Bernharta (1881–1969), autora rozprawy poświęconej temu zagadnieniu, który w odniesieniu do Bernarda przytacza jego słowa, że „żar znaczy więcej niż wiedza”⁵⁷. Drugim wymienionym mistykiem jest Hugon ze św. Wiktora (1096–1141), z pochodzenia Niemiec. „Podczas gdy Bernard z Clairvaux jest mistykiem uczucia, nieprzychylnym nauce scholastycznej, Hugo ze św. Wiktora jest zarazem scholastykiem i mistykiem”⁵⁸.

Rozwój scholastyki wiąże Moog z dwoma powszechnie uznanymi kwestiami, a mianowicie ze znajomością pism Arystotelesa oraz ze znajomością filozofii arabskiej. Zwraca uwagę przede wszystkim na Aleksandra z Hales (1183–1245), który ważny jest zwłaszcza jako nauczyciel Bonawentury (Jan Fidanza; 1217–1274)⁵⁹. W dalszej kolejności przywołuje Roberta Grosseteste’a (1175–1253), kanclerza Uniwersytetu Oxfordzkiego, a także wielkich przedstawicieli zakonu dominikanów: Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Ponadto zauważa rozwój mistyki, odwołując się do wydanego przez szwajcarskiego germanistę i filologa Franza Pfeiffera (1815–1868) dzieła, którego tom drugi stanowi zbiór pism Mistrza Eckharta (1260–1327)⁶⁰. Moog podkreśla znaczenie osobowości filozofa dla rozwoju mistyki:

⁵⁵ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 84.

⁵⁶ Ibidem, s. 85.

⁵⁷ J. Bernhart: *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*. München 1922, s. 98.

⁵⁸ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 91.

⁵⁹ Moog podaje inną datę urodzin, a mianowicie rok 1221 — wynika to jednak z trudności z dokładnym ustaleniem.

⁶⁰ *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. Bd. 2: *Meister Eckhart*. Hrsg. von F. Pfeiffer. Leipzig 1857.

Osobowość Mistrza Eckharta wywarła doniosły wpływ. Nurt mistyczny w czternastym wieku wyraża się coraz mocniej w różnych formach, posuwa naprzód nowe odczucie życia. Charakterystyczne jest to, że mistyka zyskuje coraz bardziej antyscholastyczny charakter, że coraz większy akcent pada na to, co subiektywne, doświadczalne (*Erlebnismäßige*)⁶¹.

Wymienia innych mistyków, jak ucznia Eckharta Henryka Suzy (1295–1366) oraz Johannes Taulera (1301–1361).

Moog wskazuje oczywiście Wilhelma Ockhama jako tego, który w okresie późnego średniowiecza dokonuje odnowienia nominalizmu. Zarazem zwraca uwagę na kłopoty Ockhama z Kościołem i ucieczkę na dwór Ludwika IV Bawarskiego (1282–1347), od 1328 roku cesarza rzymskiego.

Wilhelm Ockham reprezentuje nie tylko jeszcze bardziej zdecydowanie niż Jan Duns Szkot prymat woli przed intelektem, co do całej swojej osobowości jest on człowiekiem woli, bojownikiem o wolność na różnych obszarach⁶².

Rozważania poświęcone filozofii średniowiecznej kończy Moog przypomnieniem walki między zwolennikami nominalizmu a reprezentantami tomizmu i szkotyizmu. Pierwsi proponują tak zwaną *via moderna*, drudzy — *via antiqua*. Główni przedstawiciele *via moderna* to — oprócz Ockhama — Jan Buridan (1300–1358) oraz Mikołaj z Oresme (1320–1382).

Filozofię nowożytną analizuje Moog, odwołując się do trzech okresów. Pierwszym z nich jest renesans, drugim — systematyce siedemnastego wieku, natomiast trzecim — oświecenie wieku osiemnastego. Mikołaj z Kuzy (1401–1464)⁶³ jest myślicielem zwróconym zarówno do przeszłości, jak i do przyszłości. Twardo stoi na gruncie filozofii średniowiecznej, ale zajmuje go też problematyka matematyczna, przyrodnicza i teoriopoznawcza. W pojęciu „oświecona niewiedza” (czy też raczej „uczona niewiedza” — wydaje się bowiem, że to pojęcie lepiej oddaje oryginalne *docta ignorantia*), dokonuje się, według Mooga, przekroczenie scholastyki i mistyki. Następnym ważnym myślicielem jest Erazm z Rotterdamu (1467–1536). Autor przywołuje zdanie Diltheya, który pisze:

⁶¹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 104.

⁶² Ibidem, s. 106.

⁶³ W pracy Mooga czytamy, że urodził się w roku 1410, ale to raczej tak zwana literówka. Zob. ibidem, s. 109.

„Radość autonomicznego intelektu w jego suwerenności przeświećla, zarówno w zuchwałym dowcipie, jak i w uczonej, krytycznej powadze, całą jego osobowość”⁶⁴. Moog podkreśla, że Dilthey uważa Erazma za Voltaire’a szesnastego stulecia ze względu na jego humanizm i przeciwstawia mu Martina Lutra. Autor wymienia myślicieli kierujących się ku nauce, jak Mikołaj Kopernik, Tycho Brahe czy Johannes Kepler.

„Filozofia wieku szesnastego we Włoszech nie pokazuje tej obfitej problematyki tak, jak filozofia niemiecka tego czasu”⁶⁵. Zaznacza się wprawdzie, zdaniem Mooga, rozkwit sztuki renesansowej, ale nie idzie on w parze z filozofią. Jakkolwiek żyje tak genialny myśliciel jak Leonardo da Vinci, to jednak główna tendencja jest zdecydowanie inna.

W gruncie rzeczy — zauważa Willy Moog — we Włoszech w szesnastym wieku panuje jeszcze spekulatywna, naszpikowana mistycznymi elementami filozofia przyrody, a także tam, gdzie uwydatnia się tendencja empiryczna, jeszcze niejednokrotnie nawiązuje się do Arystotelesa albo scholastyki, brak mechaniczno-ilościowego ujmowania przyrody⁶⁶.

Natomiast filozofem, który odgrywa ważną rolę we włoskim renesansie, jest Galileusz, o którym Moog pisze: „Naukowe ugruntowanie matematyczno-mechanicznego ujęcia świata stworzył przyrodnik i filozof Galileo Galilei (1564—1642) z Pizy”⁶⁷. Autor podkreśla odmienność Galileusza od tak ważnego filozofa, jak Giordano Bruno (1548—1600), i stwierdza: „Galileusz nie jest takim pełnym fantazji filozofem poetą, nawet jeśli u niego współbrzmi to, co artystyczne, to przede wszystkim reprezentuje on ściśle przyrodoznawstwo, matematykę, astronomię i fizykę”⁶⁸. Tym samym Moog akcentuje fakt, że przedmiot szczególnego zainteresowania Galileusza stanowi technika.

Moog zaznacza, że filozofia włoskiego renesansu oprócz problemów filozofii przyrody i przyrodoznawstwa winna się zmierzyć

⁶⁴ „Die Freude des selbstgewissen Intellektes an seiner Souveränität durchleuchtet in übermütigem Witz wie in gelehrtem, kritischem Ernst seine ganze Person”. W. Dilthey: *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion*. 2. Aufl. Leipzig—Berlin 1921, s. 43.

⁶⁵ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 117.

⁶⁶ Ibidem, s. 1118.

⁶⁷ Ibidem, s. 122.

⁶⁸ Ibidem.

także z innymi problemami, które również nie są bez znaczenia. „Tak więc daje o sobie znać problem wykształcenia życia państwowego, rozwoju doświadczając filozofia państwa i filozofia prawa”⁶⁹. Oczywiście, myślicielem najważniejszym jest Niccolò Machiavelli (1469–1527), autor słynnej książki *Ksiązę*, która ukazała się po raz pierwszy w roku 1532, choć napisana została w roku 1513⁷⁰. Drugim filozofem jest Tommaso Campanella (1568–1639), autor *Civitas solis*⁷¹, utopijnej wizji nawiązującej do *Państwa* Platona. Problematyka państwa i prawa przekracza jednak granice Włoch, a najbardziej rozwija się teoria prawa natury, którego pionierami są Niemiec Johannes Althusius (1557–1638) oraz Holender Hugo Grotius (1583–1645). Ten drugi znany jest przede wszystkim jako autor opublikowanej w 1625 roku rozprawy *De iure belli ac pacis*⁷². Książka jest traktatem z zakresu prawa natury. Moog pisze:

Prawo naturalne jest powszechnym ludzkim, rozumowym prawem, które obowiązuje wszędzie i zawsze, które jest odróżnione od czasowo uwarunkowanego pozytywnie obowiązującego prawa, ale także od prawa boskiego. Prawo zostaje tutaj oderwane od teologicznych i metafizycznych założeń⁷³.

Charakterystyczne dla filozofii francuskiej tego czasu jest natomiast skierowanie uwagi na problemy teoriopoznawcze, etyczne oraz z zakresu filozofii państwa. Moog wymienia pięciu myślicieli. Pierwszym jest Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515–1572), przeciwnik Arystotelesa, który przeszedł na kalwinizm i został zamordowany podczas Nocy Świętego Bartłomieja. Drugi to Jean Bodin (1530–1596), zwolennik monarchii absolutnej, której zasady wyłożył w opublikowanej w roku 1576 pracy *Six livres de la république*⁷⁴. Trzecim myślicielem jest sceptyk Michel de Montaigne (1533–1592), znany przede wszystkim jako autor trzypięciotomowego dzieła zatytułowanego *Essais de Messire Michel seigneur*

⁶⁹ Ibidem, s. 123.

⁷⁰ N. Machiavelli: *Ksiązę*. Tłum. A. Klimkiewicz. Kraków 2005. Moog podaje, że Machiavelli urodził się w roku 1467.

⁷¹ T. Campanella: *Państwo słońca*. Tłum. W. Kornatowski. Warszawa 1954.

⁷² H. Grotius: *O prawie wojny i pokoju. Trzy księgi, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*. T. 1–2. Tłum. R. Bierzanek. Warszawa 1957.

⁷³ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 125.

⁷⁴ J. Bodin: *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*. Tłum. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski. Warszawa 1958.

*de Montaigne, Chevalier de l'Ordre du Roi, et Gentilhomme ordinaire de sa Chambre*⁷⁵, którego tomy pierwszy i drugi ukazały się w roku 1580, tom trzeci zaś wydano osiem lat później. Dwaj następni myśliciele to nawiązujący do sceptycyzmu Montaigne'a Pierre Charon (1541–1603) oraz Franz Sanchez (1552–1632), który wprawdzie pochodził z Portugalii, ale wcześniej przeprowadził się do Francji i był profesorem medycyny w Montpellier, a później w Tuluzie.

O ile w Hiszpanii renesans nie znalazł zrozumienia, o tyle Anglia znowu jest miejscem, gdzie filozofia ta rozwijała się bardzo intensywnie. Moog zwraca uwagę przede wszystkim na postać Thomasa More'a (1478–1535), autora słynnej, opublikowanej w roku 1516, *Utopii*, książki, której pełny tytuł brzmi: *Libellus aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo Reipublicae statu de que nova insula Utopia* (*Książeczka zaiste złota i nie mniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznanej dotąd wyspie Utopii*)⁷⁶. Zasługa autora polega — zdaniem Mooga — na tym, że nie tylko kreśli utopijną wizję państwa, ale ponadto prezentuje krytykę panujących stosunków społecznych. Kolejna ważna postać filozofii angielskiej to Francis Bacon (1561–1626), o którym Moog powiada, że „jest godnym uwagi przedstawicielem czasów przejściowych”⁷⁷. Bacon jest ważny ze względu na koncepcję idoli, która stanowi próbę uwolnienia nauki od charakterystycznych dla niej założeń. Próbę tę przedstawia filozof w opublikowanym w roku 1620 *Novum Organum*⁷⁸.

Drugim analizowanym przez Mooga okresem filozofii nowożytnej jest filozofia systematyków siedemnastego wieku.

W siedemnastym wieku filozofia nowożytna stała się samodzielna. Dochodzą wtedy do głosu wielcy myśliciele, starają się przedstawić własne systemy filozoficzne⁷⁹.

Oczywiście, pierwszym z systematyków jest Kartezjusz (René Descartes; 1596–1650), a jego filozofia oddziałuje na wielu myślicieli. Wielu filozofów zaczyna nawiązywać do Kartezjusza, między innymi przyjaciel filozofa Marin Mersenne (1588–1648), przeciw-

⁷⁵ M. de Montaigne: *Próby*. Ks. 1–3. Tłum. T. Boy-Żeleński. Oprac. Z. Gierczyński. Warszawa 1985.

⁷⁶ T. Morus: *Utopia*. Tłum. K. Abgarowicz. Warszawa 1954.

⁷⁷ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 130.

⁷⁸ F. Bacon: *Novum organum*. Tłum. J. Wikarjak. Warszawa 1955.

⁷⁹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 133.

nik Kartezjusza — Pierre Gassendi (1592—1655). Kontynuatorami filozofii Kartezjusza są związani z opactwem Port-Royal janseniści, a zwłaszcza Antoine Arnauld (1612—1694) oraz Pierre Nicole (1625—1695), którzy w roku 1662 publikują anonimowo dzieło znane jako *Logika z Port-Royal*⁸⁰. Niezwykle ważny jest inny filozof, o którym Moog pisze: „Matematyk i mistyk Blaise Pascal (1623—1662) ze swoim akcentowaniem przeciwieństwa momentów racjonalnych i irracjonalnych wychodzi poza Descartes’a”⁸¹. Na tym jednak nie kończy się lista nawiązujących do Kartezjusza. Filozofem, którego wymienia Moog, jest przede wszystkim Pierre Bayle (1647—1706), reprezentant krytycznego sceptycyzmu. Dalej wymienia przedstawicieli okazjonalizmu, a więc myślicieli próbujących pogodzić dualizm Kartezjusza z wzajemnym stosunkiem ciała i duszy, którymi są belgijski filozof Arnold Geulincx (1624—1669) oraz Francuz Nicolas Malebranche (1638—1715). O pierwszym z nich Moog pisze: „Geulincx jest osobiwą osobowością i samodzielny myślicielem”⁸², w odniesieniu do drugiego natomiast zauważa: „W inny sposób niż Geulincx poszukuje (...) przezwyciężenia dualizmu u Kartezjusza za pomocą swego mistycznego idealizmu”⁸³.

Angielska filozofia tego okresu rozpoczyna się od Thomasa Hobbesa (1588—1679), który jest „jednym z najbardziej wnikliwych krytyków Descartes’a w Anglii”⁸⁴. W roku 1651 publikuje Hobbes swoje najbardziej znane dzieło — *Lewiatan*⁸⁵, prezentujące koncepcję umowy społecznej. Kolejną ważną postacią filozofii angielskiej tego okresu jest John Locke (1632—1704), którego Moog postrzega przez pryzmat filozofii praktycznej. Nawet wówczas, gdy Moog odsyła do pochodzącego z roku 1690 dzieła *An essay concerning human understanding*⁸⁶, podkreśla odmiennność stanowiska Locke’a od stanowiska Kartezjusza i pisze:

Charakterystyczne jest, że Locke nie poszukuje jak Kartezjusz na podstawie czysto teoretycznego zainteresowania powszechnie ważnych podstaw poznania, ale że on do swojego sformułowania

⁸⁰ [A. Arnauld, P. Nicole:] *La logique ou l'Art de penser*. Paris 1662.

⁸¹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 137—138.

⁸² Ibidem, s. 139.

⁸³ Ibidem, s. 140.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa 1954.

⁸⁶ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1—2. Tłum. B.J. Gawęcki. Przejrzał C. Znamierowski. Warszawa 1955.

pytania dociera wskutek empirycznie praktycznych trudności, że przypadkowa sposobność uświadamia mu problem, nawet jeśli później długi czas zajmuje go także opracowanie myśli⁸⁷.

Locke jest ponadto twórcą klasycznego liberalizmu. Locke'a filozofia empiryzmu oddziałuje bardzo silnie, a Moog podkreśla personalne związki autora i Isaaca Newtona (1642–1727), który w roku 1687 publikuje słynne *Philosophiae naturalis principia mathematica*⁸⁸.

Dwaj kolejni filozofowie to w istocie wielcy systematycy siedemnastego wieku, a mianowicie Baruch Spinoza (1632–1677) oraz Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Moog pisze, że Leibniz odwiedził Spinozę, ale podaje rok 1776, co znowu jest pomyłką drukarską, cała sytuacja bowiem wydarzyła się sto lat wcześniej. Nicholas Jolley, autor książki poświęconej Leibnizowi, pisze:

W roku 1676 Leibniz znalazł pretekst do odwiedzenia Spinozy w Hadze, dowiedziawszy się, że Spinoza pracował nad traktatem filozoficznym o wielkim znaczeniu. Spinoza pokazał Leibnizowi rękopis *Etyki* i obaj mężczyźni rozmawiali o filozofii przez kilka dni. Chociaż nie ma zapisu na temat ich rozmowy, wydaje się prawdopodobne, że dyskusje te należą do najbardziej satysfakcjonujących w całej historii filozofii⁸⁹.

Dyskusja mogła być rzeczywiście bardzo interesująca, jeśli zważyć, że spotkały się dwie różne osobowości, co Moog kwituje następująco:

Spokojny uczony Spinoza i działający na arenie wielkiego świata, wielostronny Leibniz byli jako osobowości całkowicie różni, a także różniły się ich poglądy filozoficzne; są oni reprezentantami różnych epok⁹⁰.

Moog relacjonuje również sprawę z drugiej strony, kiedy poszukując związków Spinozy z Locke'm Moog, pisze: „W tym samym roku, co Locke, urodził się myśliciel, który nakreślił konsekwent-

⁸⁷ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 147.

⁸⁸ I. Newton: *Matematyczne zasady filozofii przyrody*. Tłum. J. Wawrzycki. Przedmowa M. Heller. Posłowie A.K. Wróblewski. Kraków 2011. Moog pisze, że książka ukazała się sto lat później, ale to najpewniej pomyłka drukarska.

⁸⁹ N. Jolley: *Leibniz*. London—New York 2005, s. 18.

⁹⁰ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 153.

ny system dogmatycznego racjonalizmu, Benedykt Spinoza⁹¹. Interesujące jest to, że Spinoza znajduje mały krąg zwolenników, ale dopiero pod koniec osiemnastego wieku w Niemczech uaktywniają się filozofowie, którzy do niego nawiązują. Pierwszym jest Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), którego filozofia wywołuje tak zwany spór o panteizm (*Pantheismusstreit*). Jego aktorami byli Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) oraz Moses Mendelssohn (1729–1786). Hans Leisegang postrzega Lessinga jako panteistę i twierdzi, że spośród trzech typów światopoglądu – materialistycznego, panteistycznego oraz idealistycznego⁹² – panteizm bardzo wcześnie związał się z chrześcijaństwem. Spór o panteizm zainicjował Jacobi, publikując anonimowo w roku 1785 we Wrocławiu, w wydawnictwie Gottlieba Löwego, pracę zatytułowaną *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*⁹³. Bezpośrednią odpowiedzią Mendelssohna są *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, które ukazały się już w październiku tego samego, 1785 roku⁹⁴. *Morgenstunden...* stanowią obronę Lessinga przed atakiem Jacobiego, a Kuliniak i Małyszek piszą:

Morgenstunden... są, wraz z nieco późniejszymi *An die Freunde Lessing* i nieco tylko wcześniejszymi notatkami zatytułowanymi *Sache Gottes, oder die gerettete Vorsehung*, jedną z trzech prac Mendelssohna, która stanowi wykładnię jego poglądów we wrażliwym jeszcze dziś sposobie ujęcia i interpretowania Spinozjańskiego panteizmu⁹⁵.

Moog dodaje, że problem panteizmu podejmują także Johann Gottfried Herder (1744–1803) oraz Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834). Wobec takich problemów z filozofią Spinozy Leibniz wydaje się bezkonfliktowy, aczkolwiek o wiele bardziej wielostronny.

⁹¹ Ibidem, s. 149.

⁹² Zob. H. Leisegang: *Lessings Weltanschauung*. Leipzig 1931, s. 20–23.

⁹³ [F.H. Jacobi:] *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1785.

⁹⁴ M. Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlin 1785. Tłumaczenie polskie: Idem: *Wykłady poranne albo rozważania o istnieniu Boga*. Tłumaczenie, wprowadzenie i opracowanie R. Kuliniak, T. Małyszek. Wrocław 2014.

⁹⁵ R. Kuliniak, T. Małyszek: *Wprowadzenie do polskiego przekładu Mosesa Mendelssohna „Morgenstunden oder Vorlesungen ueber das Dasein Gottes”*. W: M. Mendelssohn: *Wykłady poranne albo rozważania o istnieniu Boga...*, s. 9.

Filozofię oświecenia zaczyna Moog od przedstawienia ucznia Locke'a hrabiego von Shaftesbury (Anthony Ashley-Cooper; 1671–1713). Jest on przedstawicielem grupy angielskich filozofów moralnych, do której zalicza się również takich myślicieli jak Francis Hutcheson (1694–1746), a także przeciwnik Shaftesbury'ego Bernard de Mandeville (1670–1733). W teorii poznania przedstawicielami angielskiego oświecenia są kontynuatorzy empiryzmu Locke'a, to znaczy George Berkeley (1685–1753) oraz David Hume (1711–1776). O tym ostatnim Moog pisze:

Hume jest całkowicie inną osobowością niż Berkeley. Jest on przedstawicielem oświecenia, u którego nie jest pewne — jak u Berkeley'a — religijno-metafizyczne przekonanie, przyjmującym raczej postawę sceptyczną, zdającym się na obserwacje empiryczne i analizę psychologiczną⁹⁶.

Dodatkowo wskazuje Moog jeszcze dwóch filozofów brytyjskich, którymi są przyjaciel Hume'a Adam Smith (1723–1790) oraz Thomas Reid (1710–1796). Oświecenie francuskie natomiast to przede wszystkim Voltaire (François-Marie Arouet; 1694–1778).

Jako filozof jest on nie tylko kpiarzem i sceptykiem, walczy też przeciwko dogmatyzmowi i fanatyzmowi, ale oddziałuje przy tym także pozytywnie w sensie religijnego i moralnego oświecenia⁹⁷.

Moog wylicza całą listę reprezentantów francuskiego oświecenia, a są to: Montesquieu (Charles Louis de Secondat; 1689–1755), znany przede wszystkim jako autor rozprawy opublikowanej po raz pierwszy w roku 1748 rozprawy *De l'esprit des lois* (*O duchu praw*)⁹⁸, następnie aforyści Luc de Clapiers de Vauvenargues (1715–1747) oraz François La Rochefoucauld (1613–1680) i Jean de La Bruyère (1645–1691). W dalszej kolejności — naturaliści, a mianowicie Julien Offray de La Mettrie (1709–1751), Étienne Bonnot de Condilliac (1715–1780), Paul Holbach (1723–1789), Denis Diderot (1713–1784) oraz Jean Le Rond d'Alambert (1717–1783). Podkreśla Moog, że oświecenie francuskie nie wyczerpuje się w zorientowanym na przyrodoznawstwo pozytywizmie, ani też w materializmie, lecz „wyraża się także w irracjonalistycznym,

⁹⁶ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 164.

⁹⁷ Ibidem, s. 167–168.

⁹⁸ Monteskiusz: *O duchu praw*. T. 1–2. Tłum. T. Boy-Żeleński. Uzupełnił M. Sczaniecki. Warszawa 1957.

a nawet romantycznym naturalizmie, który polega na krytyce społeczeństwa i kultury”⁹⁹. Jest oczywiste, że reprezentantem tego kierunku jest Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), o którym Moog powiada, że do jego istoty należą sprzeczności.

W Niemczech oświecenie osiemnastego wieku nie kończyło się deizmem bądź pozytywizmem — jak w Anglii, ani też fizjologicznym materializmem czy romantycznym naturalizmem — jak we Francji, ponieważ oświecenie manifestuje się raczej z jednej strony kierunkiem dogmatyczno-racjonalistycznym, z drugiej strony kierunkiem empiryczno-psychologicznym, które jednak nie mają radykalnego charakteru, lecz okazują się umiarkowane i skłonne do popularyzacji¹⁰⁰.

Zaznacza się także różnica dotycząca głównych aktorów, gdyż w Niemczech filozofia staje się przedmiotem zainteresowania mieszczaństwa. Pierwszym przedstawicielem oświecenia jest Christian Wolff (1679–1754), a do jego szkoły należą Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) oraz Johann Christoph Gottsched (1700–1766). Przeciwnikami Wolffa są natomiast Christian August Crusius (1715–1775) i Johann Heinrich Lambert (1728–1777). Inni przedstawiciele niemieckiego oświecenia to Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn, deista Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) oraz Johannes Nikolaus Tetens (1736–1807).

W ostatnim, piątym rozdziale przedmiotem analiz czyni Moog filozofię od Kanta do teraźniejszości. Rozpoczyna od Kanta, podkreślając, że w jego filozofii dokonuje się „dopełnienie, a zarazem przewyciężenie oświecenia”¹⁰¹. Moog przełamuje stereotypowy obraz Kanta, akcentując, że jego osobowość rozwija się wewnętrznie.

Przy tym nie był on bynajmniej oderwanym od życia specjalistycznym uczonym, lecz duchową osobowością, która tkwi w całości kultury, która ucieleśnia ducha czasu i która dzięki genialności wybija się ponad swoją epokę, która wreszcie zdecydowanie wpływa na duchową kulturę przyszłości¹⁰².

Oczywiście, obraz Kanta jest jedynie naszkicowany, a autor koncentruje uwagę na wykazaniu, że mamy do czynienia z osobowością nietuzinkową. Moog podkreśla, że pod koniec lat sześćdzie-

⁹⁹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 173.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 177.

¹⁰¹ Ibidem, s. 181.

¹⁰² Ibidem.

siątych osiemnastego wieku Kant formułuje swoje stanowisko, czyli krytycyzm. Dodatkowo akcentuje fakt, że Kant mówi o „przewrotach”, i wskazuje, że posługuje się terminem *Umkippungen*¹⁰³. Kant używa tego terminu dwa razy. Pierwszy raz w liście do Johanna Heinricha Lamberta z 31 grudnia 1765 roku, kiedy zauważa:

Przez wiele lat obracałem moje filozoficzne rozważania na wszystkie wyobrażalne strony, a po wielu **przewrotach** (podkr. — AJN), w których zawsze szukałem źródeł błędów lub wglądu w naturę postępowania, doszedłem w końcu do wniosku, że jestem pewny tej metody, którą można obserwować, jeśli chce się uciec od złudzenia wiedzy, która działa wtedy, kiedy wierzy się w to, że w każdej chwili dochodzi się do rozstrzygnięcia, ale tak samo często musi podążać własną drogą, i z której wyrasta ponadto niszczycielska niespójność rzekomych filozofów; ponieważ nie ma żadnego pośredniego wzorca aby ujednolicić ich wysiłki¹⁰⁴.

Drugi raz — w tekście z roku 1784, kiedy pisze:

Inaczej mówiąc, za pośrednictwem wojen, nadmiernego i nigdy nieustającego przygotowywania się do nich, poprzez nędzę, którą ostatecznie w stosunkach wewnętrznych odczuwać musi każde państwo nawet podczas pokoju, doprowadzić najpierw do niedoskonałych prób, w końcu zaś, po wielu zniszczeniach, **przewrotach** (podkr. — AJN), a nawet wyczerpaniu wewnętrznych sił do tego, co rozum mógłby podpowiedzieć ludziom również bez tych smutnych doświadczeń, a mianowicie do porzucenia stanu barbarzyństwa i wejścia w związek narodów¹⁰⁵.

¹⁰³ Ibidem, s. 184.

¹⁰⁴ „Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophische Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt, und bin nach so mancherley Umkippungen, bey welchen ich jederzeit die Quellen des Irrthums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, daß ich mich der Methode versichert halte, die man beobachten muß, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgehen will, was da macht, daß man alle Augenblicke glaubt zur Entscheidung gelangt zu seyn, aber eben so oft seinen Weg wieder zurücknehmen muß, und woraus auch die zerstörende Uneinigkeit der vermeinten Philosophen entspringt; weil gar kein gemeines Richtmaas da ist ihre Bemühungen einstimmig zu machen”. I. Kant: 34 [32]. An Johann Heinrich Lambert. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10: *Kants Briefwechsel*. Bd. 1: 1747–1788. Berlin–Leipzig 1922, s. 55–56.

¹⁰⁵ I. Kant: *Idea powszechniej historii w aspekcie kosmopolitycznym*. Tłum. M. Żelazny. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i inni. Toruń 2012, s. 38. Por. I. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*. Berlin–Leipzig 1923, s. 24.

Moog nie odwołuje się do *Przedmowy do drugiego wydania Krytyki czystego rozumu* z roku 1787, gdzie Kant mówi wprawdzie dwa razy o „rewolucji w sposobie myślenia”, ale w odniesieniu do matematyki i przyrodoznawstwa¹⁰⁶.

Filozofia Kanta pobudza umysły wielu uczonych. „W końcu osiemnastego wieku filozofia Kantowska znajduje się w centrum filozoficznej dyskusji”¹⁰⁷. Dyskusja ta jednak, chciałoby się rzec, przebiega wielotorowo, a Kant ma nie tylko zwolenników, lecz także przeciwników. Co więcej, początkowo do głosu dochodzą ci ostatni. Moog wymienia trzech przeciwników Kanta, którymi są urodzony w Królewcu Johann Georg Hamann (1730–1788), uczeń Kanta, urodzony w Morągu Johann Gottfried Herder (1744–1803) oraz Friedrich Heinrich Jacobi. Inaczej poeci, Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) nie cenił Kanta, natomiast przyjaciel Goethego Friedrich Schiller (1759–1805) sam siebie postrzega jako pozostającego pod wpływem filozofii Kanta. „Niektórzy filozofowie, będąc zwolennikami Kanta, poszukiwali możliwości rozwoju krytycyzmu w tym lub innym kierunku”¹⁰⁸. Kluczowe jest tu stwierdzenie, że poszukiwali oni możliwości rozwoju krytycyzmu, gdyż stanowią pomost między filozofią krytyczną Kanta a idealizmem niemieckim. Należą tu przede wszystkim Karl Leonhard Reinhold (1758–1823), Jakob Sigismund Beck (1761–1840) oraz Salomon Maimon (1754–1800). Problem recepcji filozofii Kanta jest bardzo złożony i z pewnością wymaga bardziej wnikliwych analiz, na które nie ma tu miejsca¹⁰⁹.

Kolejny podrozdział nosi tytuł *Idealizm niemiecki i jego przeciwnicy*. Moog doskonale rozeznaje znaczenie Fichtego dla rozwoju idealizmu niemieckiego i w dłuższym fragmencie wyjaśnia całą kwestię:

Wszystkich tych kontynuatorów i krytyków Kanta przewyższa jednak wielki myśliciel, który wyszedłszy z Kantowskiego krytycyzmu, tworzy własny system etyczno-metafizycznego idealizmu, Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Fichte jest inną osobowością niż Kant. Spokojny uczony Kant chciał wprawdzie z nauką poważną ugruntować rewolucję w sposobie myślenia, ale jako człowiek w ogóle nie był naturą rewolucyjną. Natomiast Fichte ma w swojej

¹⁰⁶ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 24 (B XI) oraz 26 (B XII).

¹⁰⁷ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 187.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 188.

¹⁰⁹ Zob. A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 19–93.

istocie coś rewolucyjnego, jest upartym, władczym, zapalczywym charakterem, który wykazuje surowość i szorstkość¹¹⁰.

Jednocześnie akcentuje dwie kwestie, a mianowicie znaczenie filozofa dla rozwoju idealizmu niemieckiego i odmiennosć filozofii idealizmu niemieckiego od krytycyzmu Kanta. Moog kontynuuje linię rozwojową filozofii pokantowskiej, wskazując kolejno Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775–1854), a następnie nawiązujących do niego takich myślicieli, jak Henrik Steffens (1773–1845), Lorenz Oken (1779–1851), Franz von Baader (1765–1841). Podkreśla Moog pewne pokrewieństwo z Schellingiem Karla Christiana Friedricha Krause (1781–1832), który na przykład w Hiszpanii oddziałuje o wiele mocniej niż Hegel¹¹¹. Osobną pozycję zajmuje Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)¹¹², bliższy romantykom niż Schelling. Warto jednak podkreślić, że Schleiermacher nie jest romantykiem.

Nie wykazuje on ani heroicznej aktywności Fichtego, ani intuicyjno-artystycznej mocy twórczej Schellinga, jest on raczej wczuwającą się i rozumiejącą naturą, która potrafi przyjąć na siebie to, co różnorodne, i pogodzić sprzeczności¹¹³.

Moog podkreśla, że Schleiermacher, działając w Berlinie, pozostaje w opozycji do Hegla, co wynika stąd, że były to dwie różnorodne osobowości.

Schleiermacher był teologiem, który akcentował przeżywanie i wiarę, Hegel — filozofem, któremu chodziło o systematyczne myślenie i który pozostawał w opozycji do wszelkiego uczuciowego romantyzmu. Schleiermacher nie skłaniał się do radykalizmów jak Fichte, nie był także duchem konstruktywnym z oryginalnymi systematycznymi myślami, ale jako osobowość duchowa ma swoje znaczenie. Jest nie tylko reformatorem protestanckiej dogmatyki, jest także historycznie rozumującym filozofem kultury i filologiem¹¹⁴.

¹¹⁰ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 189.

¹¹¹ Zob. na ten temat D. Leszczyna: *Hegel w Hiszpanii. Od szkoły sewilskiej do szkoły madryckiej*. Kęty 2017.

¹¹² Moog podaje, że Schleiermacher żył w latach (1758–1834), ale to zapewne kolejna pomyłka. Zob. W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 198.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem, s. 201–202. Nicolai Hartmann twierdzi wprost: „Schleiermacher nie jest przede wszystkim filozofem, lecz teologiem”. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 2. Aufl. Berlin 1960, s. 200.

Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831) postrzega Moog jako wielkiego systematyka, którego filozofia stanowi przedmiot szczególnego zainteresowania w latach trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego wieku. Samemu Heglowi nie poświęca Moog zbyt wiele uwagi i nie wnosi do rozumienia jego filozofii niczego nowego, wychodząc najprawdopodobniej z założenia, że należy odwołać się do opublikowanej w roku 1930 książki o Heglu¹¹⁵. Koncentruje swoją uwagę na recepcji filozofii Hegla i podkreśla, że pierwotnie żywo dyskutowano problemy filozofii religii. Wymienia takich myślicieli jak David Friedrich Strauß (1808–1874), autor słynnej i kontrowersyjnej książki *Das Leben Jesu*¹¹⁶, którą opublikował, mając dwadzieścia siedem lat. Strauß jest, o czym Moog wspomina, autorem wyróżnienia trzech kierunków w ramach szkoły heglowskiej. Nie wspomina jednak o tym, że nie czyni tego w książce poświęconej życiu Jezusa, lecz w rozprawie stanowiącej odpowiedź na polemikę ze słynnym dziełem. Praca nosi tytuł *Streitschriften*¹¹⁷ i jest sygnowana jako tom pierwszy, choć drugi nigdy się nie ukazał. Publikacja składa się z trzech zeszytów, które datowane są na rok 1837, a tymczasem na stronie tytułowej znajduje się rok 1838. Zeszyt trzeci zawiera rozdział zatytułowany *Różne kierunki w obrębie szkoły heglowskiej odnośnie do chrystologii* (*Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie*)¹¹⁸. Prawica, lewica i centrum — to podział kierunków dokonany przez Straußa. Moog wskazuje przede wszystkim reprezentantów lewicy, a mianowicie Ludwiga Feuerbacha (1804–1872), Karla Marxa (1818–1883) oraz Friedricha Engelsa (1820–1875). Reprezentantem radykalnego subiektywizmu jest Max Stirner (1806–1856), natomiast przeciwnicy Hegla to przedstawiciele spekulatywnego teizmu, a mianowicie Immanuel Hermann Fichte (1796–1879), Christian Hermann Weiße (1801–1866) oraz Hermann Ulrici (1806–1884). Ponadto wymienia innych przeciwników Hegla, którymi są Adolf Trendelenburg (1802–1872), Anton Günther (1783–1863) oraz Bernard Bolzano (1781–1848).

¹¹⁵ Zob. W. Moog: *Hegel und die Hegelsche Schule*. München 1930.

¹¹⁶ D.F. Strauß: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2. Bde. Tübingen 1835–1836.

¹¹⁷ D.F. Strauß: *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Philosophie*. Tübingen 1838.

¹¹⁸ Zob. ibidem, s. 95–126.

Rozwój, który prowadzi od Kanta do Fichtego, Schellinga i Hegla, przedstawia tylko jedną linię filozofii pokantowskiej. Inny kierunek poszukiwał właśnie uwypuklenia momentów realistycznych u Kanta i dalszego kształtowania bądź korygowania nauki Kanta w duchu realizmu¹¹⁹.

Pierwszym filozofem, do którego odwołuje się Moog, jest Jakob Friedrich Fries, konkurent Hegla. Skutkuje to niemal otwartym konfliktem, a Herbert Schnädelbach zauważa:

Hegel okazuje przy tym głęboką pogardę psychologizującemu kantyście, jakim był Jakob Friedrich Fries (1773–1843), który wywarł wpływ na Schopenhauera i w istotny sposób przyczynił się do „psychologizmu” w logice XIX wieku¹²⁰.

Moog przywołuje następnie myślicieli, którzy poniekąd kontynuują linię nakreśloną przez Friesa, a mianowicie Ernsta Friedricha Apelta (1815–1859), Johanna Friedricha Herbarta (1776–1841), Friedricha Eduarda Benekego (1798–1854) i wreszcie największego krytyka idealizmu niemieckiego, czyli Arthura Schopenhauera (1788–1860).

Kolejny podrozdział nosi tytuł *Filozofowie przyrody i filozofowie kultury* (*Naturphilosophen und Kulturphilosophen*). Moog zwraca uwagę na spór o materializm, który ze strony materialistycznej prezentują zoolog Karl Vogt (1817–1895), fizjolog Jakob Moleschott (1822–1893) oraz lekarz Ludwig Büchner (1824–1899), a ponadto na filozofów, którzy odwołują się do ewolucjonistycznego sposobu rozważania rzeczywistości, czyli na Ernesta Haeckela (1834–1919) oraz Herberta Spencera (1820–1903). Wskazuje ponadto Moog myślicieli nawiązujących do pozytywizmu, którymi w Niemczech są Ernst Laas (1837–1885), Eugen Dühring (1833–1921), a także reprezentantów empiriokrytycyzmu, czyli Richard Avenarius (1843–1896) oraz Ernst Mach (1838–1916). „W opozycji do tego pozytywistycznego kierunku pozostają przyrodnicy i filozofowie, którzy ściśle przyrodniczy sposób rozważania łączą z idealistycznym, spekulatywnym tokiem myślenia”¹²¹. Tu podaje Moog dwa nazwiska: Gustav Theodor Fechner (1801–1887) oraz

¹¹⁹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 209.

¹²⁰ H. Schnädelbach: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006, s. 87. Problem owego psychologizmu jest co najmniej niejednoznaczny. Zob. A.J. Noras: *Problem psychologii w filozofii pokantowskiej*. Katowice 2017.

¹²¹ W. Moog: *Das Leben der Philosophen...*, s. 220.

Hermann Lotze (1817–1881). Myślicielem zdradzającym większe zainteresowanie konstruktywne jest Eduard von Hartmann (1842–1906), który jednak nie ujmuje problematyki życia kulturowego. Czyni to dopiero Friedrich Nietzsche (1844–1900).

Ostatni podrozdział książki poświęcony jest współczesności, aczkolwiek podkreśla Moog, że są kierunki współczesne mające swe źródło w dziewiętnastym wieku, i podaje przykład neokantyzmu, sięgającego przecież niemal połowy wieku poprzedniego. Innym przykładem jest idealizm niemiecki, do którego odwołuje się przede wszystkim Rudolf Eucken (1846–1926), pierwszy filozof będący laureatem Nagrody Nobla, i Johannes Volkelt (1848–1930), którego Moog postrzega jako zależnego od Hegla, choć zwyczajowo zalicza się go do neokantyzmu. W dalszej kolejności zwraca Moog uwagę na pozytywizm jako źródło filozofii współczesnej i przywołuje takich myślicieli, jak zaliczany zwyczajowo do neokantyzmu Alois Riehl (1844–1924) oraz Wilhelm Schuppe (1836–1913). Również zaliczany do neokantyzmu Hans Vaihinger (1852–1933) jest, zdaniem Mooga, zależny od idealistycznego pozytywizmu, a Hans Driesch (1867–1941) to myśliciel, który od nauk przyrodniczych przeszedł do filozofii. Istnieje także grupa filozofów, którzy pozostają pod wpływem psychologii, a są to przede wszystkim Wilhelm Wundt (1832–1920), Oswald Külpe (1862–1915) – także zaliczany do neokantyzmu. Kolejnym ważnym kierunkiem jest fenomenologia, postrzegana jednak w świetle filozofii Franza Brentana (1838–1917), do którego grona uczniów należeli twórca teorii przedmiotów Alexius Meinong (1853–1920)¹²² oraz twórca fenomenologii – Edmund Husserl (1859–1938). Wśród zwolenników fenomenologii wymienia autor Maxa Schelera (1874–1928)¹²³, Martina Heideggera (1889–1976) oraz Nicolaia Hartmanna (1882–1950), co jest już mocno dyskusyjne. Ostatnim kierunkiem, który wymienia Moog, jest filozofia życia, do której zaliczeni zostają następujący myśliciele: Wilhelm Dilthey, Eduard Spranger, Theodor Litt, Ernst Troeltsch (1865–1923) oraz Georg Simmel.

¹²² Moog podaje rok 1921 – zob. *ibidem*, s. 239.

¹²³ Moog podaje, że Scheler urodził się w roku 1875 – zob. *ibidem*, s. 241.

Zakończenie

Historię filozofii można napisać na wiele różnych sposobów, co staje się o tyle interesujące, że żaden ze sposobów zaprezentowanych w monografii nie jest tym powszechnym. Co więcej, w czasach, w których powstają dzieła omawiane w tej rozprawie, dominuje rozumienie historii filozofii w duchu neokantowskim, a mianowicie rozumienie historii filozofii jako historii problemów filozoficznych. Jego autorem jest — jak już wspomniano — Wilhelm Windelband, a myślicielem, któremu do niego najbliższym, jest Nicolai Hartmann. Jest to zresztą o tyle interesujące, że Windelband pochodzi ze szkoły badeńskiej, Hartmann zaś — szkoły marburskiej. Nie przeszkadza to jednak w analogiczny sposób postrzegać historii filozofii¹.

Problem polega na tym, że historia filozofii jako nauka sama jest niezwykle problematyczna. Żeby zdefiniować filozofię, należy ją poznać na podstawie historii filozofii, a tymczasem aby zdefiniować historię filozofii, trzeba znać filozofię. Filozof, albo też historyk filozofii, znajduje się w sytuacji mało komfortowej. Musi zajmować się analizą tego, czego nie da się zdefiniować. Na tej podstawie zarzuca się filozofii nienaukowy charakter, zapominając, że w analogiczny sposób problemy ze zdefiniowaniem przedmiotu ma współczesna fizyka kwantowa. Ernst von Aster całą złożoność filozofii opisuje w następujący sposób:

¹ Na ten temat zobacz między innymi: A.J. Noras: *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną*. W: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112–120; A.J. Noras: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139; A.J. Noras: *Problem historii filozofii*. Część pierwsza. „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 72, nr 1, s. 7–27; Idem: *Problem historii filozofii*. Część druga. „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 72, nr 2, s. 7–28.

Nie ma żadnej, choćby nawet wstępnej, definicji filozofii, która by już nie zawierała w sobie jakiegos stanowiska filozoficznego, a więc sama nie byłaby już filozofią i nie usiłowałaby wykluczyć z *tej jednej filozofii*, za jaką sama siebie uważa, i z jej dziejów — innych „filozofii”².

Za takim rozumieniem kryje się przekonanie, że systemy filozoficzne się wykluczają, gdy tymczasem bardziej zasadne wydaje się twierdzenie, że jednak mają one charakter komplementarny, wzajemnie się uzupełniając, przedstawiając coraz bardziej całościowy obraz filozofii. Taki właśnie obraz wyłania się z konfrontacji trzech, zestawionych w monografii sposobów prezentowania dziejów filozofii.

Karl Groos przedstawia historiografię filozofii w świetle systemu filozoficznego, co jest o tyle zrozumiałe, że jest uczniem Kunona Fischera. Tym samym wpisuje się Groos w tradycję dyskusji nad rozumieniem systemu, żywą w czasach dominacji neokantyzmu³. Hans Leisegang zwraca uwagę na formy myślowe, które umożliwiają uchwycenie dziejów w określone schematy. Tym samym uwypukla podmiotowy aspekt rozumienia dziejów, co stanowi jego wyróżnik wobec Groosa i Mooga. Wreszcie Willy Moog, patrząc na dzieje, w koncepcjach filozoficznych dostrzega kryjące się osobowości myślicieli. Wychodzi bowiem z założenia, że za określoną koncepcją filozoficzną kryje się konkretny człowiek. W ten sposób powstaje swoista całość, będąca niemal wyczerpującą prezentacją koncepcji filozoficznych, przy zachowaniu zasady, że w jednym systemie nie można zawrzeć prawdy o rzeczywistości. Niemniej jednak zaprezentowane koncepcje są niezmiernie ciekawe i w dalszym ciągu otwarte pozostaje pytanie, dlaczego mimo swojej wartości zostały zapomniane...

² E. von Aster: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969, s. 7.

³ Zob. A.J. Noras: *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*. Katowice 2016.

Literatura

- Adickes E.: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.
(Arnauld A., Nicole P.): *La logique ou l'Art de penser*. Paris 1662.
Aster E. von: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk. Warszawa 1969.
Augustyn św.: *Wyznania*. Tłum. Z. Kubiak. Wyd. 2. Warszawa 1982.
- Bacon F.: *Novum organum*. Tłum. J. Wikarjak. Warszawa 1955.
Bakradze K.: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Tłum. Z. Kuderowicz. Warszawa 1965.
Bauch B.: *Immanuel Kant*. Berlin—Leipzig 1917.
Bernhart J.: *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*. München 1922.
Bodin J.: *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*. Tłum. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski. Warszawa 1958.
Bolzano B.: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Bd. 1. Sulzbach 1837.
Brentano F.: *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Stuttgart 1895.
Brentano F.: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig 1911.
Bruns I.: *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*. Berlin 1896.
Brunswig A.: *Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie*. Leipzig—Berlin 1914.
- Campanella T.: *Państwo słońca*. Tłum. W. Kornatowski. Warszawa 1954.
Cassirer E.: *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig—Berlin 1922.
Cassirer E.: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932.
Cassirer E.: *Filozofia oświecenia*. Tłum. T. Zatorski. Warszawa 2010.
Cassirer E.: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1918.
Cassirer E.: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1: *Die Sprache*. Berlin 1923; Bd. 2: *Das mythische Denken*. Berlin 1925; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin 1929.
Cassirer E.: *Sprache und Mythos*. Leipzig 1925.
Chmaj L.: *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*. Warszawa 1963.
Cohen H.: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Kęty 2012.
Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918.
Cohen H.: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902.

- Cohn J.: *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*. Leipzig 1908.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*. Tłum. J. Łoziński. Warszawa 1995.
- Dalbosco C.A.: *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*. Würzburg 2002.
- Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*. Bd. 1: *Systematisches*. Bd. 2: *Historisches*. Hrsg. von A. Drews. Jena 1908.
- Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. Bd. 2: *Meister Eckhart*. Hrsg. von F. Pfeiffer. Leipzig 1857.
- Dietzsch S.: *Immanuel Kant. Biografia*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2005.
- Dilthey W.: *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion*. 2. Aufl. Leipzig–Berlin 1921, s. 1–89.
- Dilthey W.: *Das Wesen der Philosophie*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Die geistige Welt. Einführung in die Philosophie des Lebens*. Zweite Hälfte: *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*. Leipzig–Berlin 1921, s. 339–416.
- Dilthey W.: *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. 2. Aufl. Leipzig–Berlin 1921, s. 312–390.
- Dilthey W.: *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Leipzig–Berlin 1921, s. 528–554.
- Dilthey W.: *Die Entstehung der Hermeneutik*. In: *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet*. Tübingen 1900, s. 185–202.
- Dilthey W.: *Die Jugendgeschichte Hegels*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Leipzig–Berlin 1921, s. 1–187.
- Dilthey W.: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Hrsg. von B. Groethuysen. Leipzig–Berlin 1931, s. 73–118.
- Dilthey W.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Leipzig–Berlin 1921, s. 317–338.
- Dilthey W.: *Leben Schleiermachers*. Berlin 1870.
- Dilthey W.: *O istocie filozofii*. W: Idem: *O istocie filozofii i inne pisma*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 1–112.
- Dilthey W.: *Powstanie hermeneutyki*. W: Idem: *Pisma estetyczne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Wstęp Z. Kuderowicz. Warszawa 1982, s. 290–323.
- Dilthey W.: *Zur Weltanschauungslehre*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Leipzig–Berlin 1931, s. 171–233.
- Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska i inni. Warszawa 1982.

- Drapatz Ch.: „Die Wahrheit wird euch frei machen“. *Hans Leisegangs geistige Haltung*. In: *Philosophie eines Unangepaßten: Hans Leisegang*. Hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg 2003, s. 61–88.
- Erdmann J.E.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: *Philosophie des Alterthums und des Mittelalters*. Berlin 1866.
- Erdmann J.E.: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie*. Bd. 1. Abt. 1: *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*. Riga–Dorpat 1834.
- Eucken R.: *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*. Leipzig 1907.
- Falkenheim H.: *Kuno Fischer und die litterarhistorische Methode*. Berlin 1892.
- Fichte J.G.: *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*. Tłum. J. Garewicz. W: J.G. Fichte: *Teoria wiedzy. Wybor pism*. T. 1. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa 1996, s. 467–499.
- Fichte J.G.: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1. Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin 1845.
- Fischer K.: *Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*. 4. Aufl. Heidelberg 1908.
- Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Mannheim 1854.
- Fischer K.: *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. 1: *Die Philosophie von Cartesius bis Spinoza*. Abth. 1: *Einleitung in das Studium der Philosophie. Cartesius, Geulinx, Malebranche*. Stuttgart 1852.
- Frey G.: *Eine Grundfigur griechischen Denkens*. „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1964, Bd. 18, H. 2, s. 224–240.
- Fries J.F.: *Neue Kritik der Vernunft*. 3 Bde. Heidelberg 1807.
- Fries J.F.: *Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena 1805.
- Frischeisen-Köhler M.: *Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Problem der Philosophie als Wissenschaft*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ 1907, Bd. 131, S. 64–84; 1908, Bd. 132, S. 4–27.
- Frischeisen-Köhler M.: *Einleitung. (Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Ideal einer wissenschaftlichen Philosophie)*. In: *Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme*. Hrsg. von M. Frischeisen-Köhler. Stuttgart 1907, s. 3–48.
- Gabriel G.: *Hans Leisegangs „Denkformen“*. In: *Philosophie eines Unangepaßten: Hans Leisegang*. Hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg 2003, s. 9–13.
- Goethe J.W. von: *Faust*. T. 1. Tłum. E. Zegadłowicz. Warszawa 1953.
- Goethe J.W. von: *Zur Farbenlehre*. 2 Bde. Tübingen 1810.
- Gottwald H.: *Geleitwort zu Eckardt Mesch: Hans Leisegang – Leben und Werk*. In: E. Mesch: *Hans Leisegang. Leben und Werk*. Erlangen–Jena 1999, s. I–VI.
- Grasberger L.: *Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum*. 3 Bde. Würzburg 1864–1866.
- Groos K.: *Bismarck im eigenen Urteil*. Stuttgart 1920.
- Groos K.: *Das Seelenleben des Kindes. Ausgewählte Vorlesungen*. Berlin 1904.
- Groos K.: *Das Seelenleben des Kindes. Ausgewählte Vorlesungen*. 2. umgearb. und vermehrt. Aufl. Berlin 1908.

- Groos K.: *Das Spiel als Katharsis*. In: „Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik”. Jg. 12. Hrsg. von E. Meumann und O. Scheibner. Unter redaktioneller Mitwirkung von A. Fischer und H. Gaudig. Leipzig 1911, s. 353–367.
- Groos K.: *Das Spiel. Zwei Vorträge. 1: Der Lebenswert des Spiels; 2: Das Spiel als Katharsis*. Jena 1922.
- Groos K.: *Der aesthetische Genuss*. Giessen 1902.
- Groos K.: *Der Aufbau der Systeme. Eine formale Einführung in die Philosophie*. Leipzig 1924.
- Groos K.: *Der Lebenswert des Spiels*. Vortrag, gehalten im Hamburger Verein für Kunst und Wissenschaft am 14. März 1910. Jena 1910.
- Groos K.: *Der paradoxe Stil in Nietzsches Zarathustra*. „Zeitschrift für angewandte Psychologie” 1913, Bd. 7, s. 476–529.
- Groos K.: *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*. Heidelberg 1889.
- Groos K.: *Die Spiele der Menschen*. Jena 1899.
- Groos K.: *Die Spiele der Thiere*. Jena 1896
- Groos K.: *Die Spiele der Tiere*. 2. umgearb. Aufl. Jena 1907.
- Groos K.: *Einleitung in die Ästhetik*. Gießen 1892.
- Groos K.: *Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”. Bd. 26. Hrsg. von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig 1901, s. 145–167.
- Groos K.: *Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”. Bd. 29. Hrsg. von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig 1902, s. 358–371.
- Groos K.: *Fürst Metternich. Eine Studie zur Psychologie der Eitelkeit*. Stuttgart–Berlin 1922.
- Groos K.: *Selbstdarstellung*. In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. von R. Schmidt. Bd. 2. 2. verbess. Aufl. Leipzig 1923, s. 103–119.
- Groos K.: *Untersuchungen über den Aufbau der Systeme. 1: Einleitende Bemerkungen*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane”. Bd. 49. Hrsg. von H. Ebbinghaus. Leipzig 1908, s. 393–413.
- Groos K.: *Untersuchungen über den Aufbau der Systeme. 2: Beispiele aus der Geschichte der Philosophie*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane”. Bd. 51. Hrsg. von H. Ebbinghaus. Leipzig 1909, s. 247–260.
- Groos K.: *Untersuchungen über den Aufbau der Systeme. 3: Zur Psychologie der Entgegensetzung*. In: „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane”. Bd. 55. Hrsg. von H. Ebbinghaus. Leipzig 1910, s. 177–210.
- Grotius H.: *O prawie wojny i pokoju. Trzy księgi, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*. T. 1–2. Tłum. R. Bierzanek. Warszawa 1957.
- Hantke M.: *Geistesdämmerung. Das Philosophische Seminar an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1918–1945*. Tübingen 2015.
- Hartmann N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin 1940.
- Hartmann N.: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. 2. Aufl. Meisenheim am Glan 1949.

- Hartmann N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Bd. 1: *Fichte, Schelling und die Romantik*; Bd. 2: *Hegel*. Berlin 1923–1929.
- Hartmann N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 2. Aufl. Berlin 1960.
- Hartmann N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin–New York 1974.
- Hartmann N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1921.
- Hartmann N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 2. Aufl. Berlin 1925.
- Hartmann N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 13–71.
- Hartmann N.: *Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz. W: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Toruń 1994, s. 73–134.
- Hartmann N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin–Leipzig 1935.
- Hegel G.W.F.: *Aus einem Briefe Hegel's vom 23. Oktober 1812 an Niethammer: Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien*. In: Idem: *Werke*. Bd. 17: *Vermischte Schriften*. Hrsg. von F. Förster, L. Boumann. Berlin 1835, s. 333–348.
- Hegel G.W.F.: *Die Phänomenologie des Geistes*. 2 Theile. Bamberg–Würzburg 1807.
- Hegel G.W.F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. Jena 1801.
- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F.: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 1821.
- Hegel G.W.F.: *Nauka logiki*. T. 1–2. Tłum. A. Landman. Red. M. Pańków. Warszawa 2011.
- Hegel G.W.F.: *Werke*. Bd. 17: *Vermischte Schriften*. Hrsg. von F. Förster, L. Boumann. Berlin 1835.
- Hegel G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*. Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Frankfurt am Main 1986.
- Hegel G.W.F.: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. 2. Aufl. Frankfurt am Main 1970.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1994.
- Hegel G.W.F.: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969.
- Heman F.: *Geschichte der neueren Pädagogik*. 6. Aufl. neubearb. von W. Moog. Osterwieck/Harz–Leipzig 1921.
- Herzberg A.: *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen*. Leipzig 1926.
- Hessen S.: *Podstawy pedagogiki*. Tłum. A. Zieleńczyk. Oprac. W. Okoń. Warszawa 1997.

- Heymans G.: *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*. 2. durchges. und vermehrt. Aufl. Leipzig 1911.
- Hobbes T.: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. G. Znamierowski. Warszawa 1954.
- Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek, Przejrzął A. Półtawski. Warszawa 2006.
- Husserl E.: *Gesammelte Werke*. Bd. 17: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag 1975.
- Jacobi F.H.: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau 1787.
- (Jacobi F.H.): *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau 1785.
- Jaspers K.: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1919.
- Jerusalem W.: *Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite*. Wien—Leipzig 1905.
- Jodkowski K.: *Wspólnoty uczonych, paradygmaty, rewolucje naukowe*. Lublin 1990.
- Joël K.: *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*. 2 Bde. Tübingen 1928—1934.
- Jolley N.: *Leibniz*. London—New York 2005.
- Jonas H.: *Gnosis und spätantiker Geist*. 2 Bde. Göttingen 1934—1954.
- Josenshans G.: *Die Werturteile in Fichtes Briefen und Tagebüchern. Ergebnisse einer psychologisch-statistischen Untersuchung*. Hrsg. von K. Groos. Leipzig 1915.
- Kant I.: 34 (32). *An Johann Heinrich Lambert*. In: I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10: *Kants Briefwechsel*. Bd. 1: 1747—1788. Berlin—Leipzig 1922, s. 54—57.
- Kant I.: *Co oznaczać: orientować się w myśleniu?*. Tłum. T. Kupś. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i inni. Toruń 2012, s. 139—154.
- Kant I.: *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*. Tłum. M. Żelazny. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i inni. Toruń 2012, s. 29—44.
- Kant I.: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*. Berlin—Leipzig 1923, s. 15—31.
- Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10: *Kants Briefwechsel*. Bd. 1: 1747—1788. Berlin—Leipzig 1922.
- Kant I.: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Berlin 1911.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1—2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kant I.: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Postłowie K. Stachowiak. Gdańsk 2007.
- Kant I.: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 20: *Handschriftlicher Nachlaß*. Bd. 7. Hrsg. von G. Lehmann. Berlin 1942, s. 253—332.
- Karafyllis N.C.: *Willy Moog (1888—1935). Ein Philosophenleben*. 2. Aufl. München 2016.

- Katz M.: *Die Schilderung des musikalischen Eindrucks bei Schumann, Hoffmann und Tieck. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen.* Leipzig 1910.
- Kraus O.: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre.* Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl. München 1919.
- Kröner F.: *Die Anarchie der philosophischen Systeme.* Leipzig 1929.
- Kroner R.: *Von Kant bis Hegel.* Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*; Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes.* Tübingen 1921–1924.
- Külpe O.: *Einleitung in die Philosophie.* 2. verbess. Aufl. Leipzig 1898.
- Kuhn Th.S.: *Postscriptum* (1969). W: Idem: *Struktura rewolucji naukowych.* Tłum. H. Ostromecka. Posłowie przełożyła J. Nowotniak, s. 295–353.
- Kuhn Th.S.: *Struktura rewolucji naukowych.* Tłum. H. Ostromecka. Posłowie przełożyła J. Nowotniak. Warszawa 2009.
- Kuliniak R., Małyszek T.: *Wprowadzenie do polskiego przekładu Mosesa Mendelssohna „Morgenstunden oder Vorlesungen ueber das Dasein Gottes”.* W: M. Mendelssohn: *Wykłady poranne albo rozważania o istnieniu Boga.* Tłumaczenie, wprowadzenie i opracowanie R. Kuliniak, T. Małyszek. Wrocław 2014, s. 7–24.
- Lammers U.: *Sieben Leben: Wissenschaftlerbiografien an der kulturwissenschaftlichen Abteilung der Technischen Hochschule Braunschweig im Nationalsozialismus.* Braunschweig 2015.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* Iserlohn 1866.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* Bd. 2: *Geschichte des Materialismus seit Kant.* 2. verb. und verm. Aufl. Iserlohn 1875.
- Lask E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre.* In: Idem: *Gesammelte Schriften.* Bd. 2. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1923.
- Lehmann G.: *Geschichte der Philosophie.* Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I.* Berlin 1953.
- Lehmann R.: *Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik.* Berlin 1894.
- Leisegang H.: *Denkformen.* Berlin 1928.
- Leisegang H.: *Denkformen.* 2. neu bearb. Aufl. Berlin 1951.
- Leisegang H.: *Denkformen und Weltanschauung.* „Sophia: rassegna critica di filosofia e storia della filosofia” 1938, Anno 6, s. 39–59, 169–180.
- Leisegang H.: *Der Apostel Paulus als Denker.* Leipzig 1923.
- Leisegang H.: *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen.* Leipzig 1919.
- Leisegang H.: *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert.* Breslau 1928.
- Leisegang H.: *Die Gnosis.* Leipzig 1924.
- [Leisegang H.:] *Die Philosophie in der Sowjetzone.* „Der Monat” 1950, Nr. 21, s. 250–257.
- Leisegang H.: *Die philosophische Biographie.* „Euphorion” 1930, Bd. 31, s. 329–362.
- Leisegang H.: *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern.* Straßburg 1911.
- Leisegang H.: *Einführung in die Philosophie.* Berlin 1951.

- Leisegang H.: *Einführung in die Philosophie*. 3. Aufl. Hrsg. von J. Müller. Berlin 1956.
- Leisegang H.: *Geschichte der Philosophie als „Deutung“*. „Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie“ 1934, Bd. 27, s. 524–529.
- Leisegang H.: *Goethes Denken*. Leipzig 1932.
- Leisegang H.: *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*. Breslau 1922.
- Leisegang H.: *Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin*. Breslau 1923.
- (Leisegang H.): *Indices ad Philonis Alexandrini opera quae compisuit Joannes Leisegang*. Berlin 1926–1939.
- Leisegang H.: *Lessings Weltanschauung*. Leipzig 1931.
- Leisegang H.: *Meine Weltanschauung*. Aus dem Nachlass als Abschiedsgruß herausgegeben von der Freien Universität Berlin. Berlin 1951.
- Leisegang H.: *Nicolai Hartmann zum Gedächtnis*. 9. Oktober 1950. „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1951, Bd. 5, H. 2, s. 276–277, 279–280.
- Leisegang H.: *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*. Leipzig 1922.
- Leszczyna D.: *Hegel w Hiszpanii. Od szkoły sewilskiej do szkoły madryckiej*. Kęty 2017.
- Linke P.F.: *Verstehen, Erkennen und Geist*. Leipzig 1936.
- Lipps Th.: *Grundzüge der Logik*. Hamburg–Leipzig 1893.
- Litt T.: *Hans Leisegang. Zur ersten Wiederkehr seines Todestages am 5. April 1952*. „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1952, Bd. 6, H. 2, s. 275–282.
- Locke J.: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1–2. Tłum. B.J. Gaweckie. Przejrzał C. Znamierowski. Warszawa 1955.
- Löwith K.: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Zürich–New York 1941.
- Lotze H.: *System der Philosophie*. T. 1: *Drei Bücher der Logik*. Hrsg. von G. Misch. Leipzig 1912.
- Machiavelli N.: *Książę*. Tłum. A. Klimkiewicz. Kraków 2005.
- Maier H.: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen 1913.
- Maimon S.: *Die Kategorien des Aristoteles. Mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt*. 2. Aufl. Berlin 1798.
- Maimon S.: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Berlin 1793.
- Maimon S.: *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*. Berlin 1790.
- Mendelssohn M.: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlin 1785.
- Mendelssohn M.: *Wykłady poranne albo rozważania o istnieniu Boga*. Tłumaczenie, wprowadzenie i opracowanie R. Kuliniak, T. Małyszek. Wrocław 2014.
- Menzer P.: *Persönlichkeit und Philosophie. Rede gehalten beim Antritt des Rektorats der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle–Wittenberg am 12. Juli 1920*. Halle (Saale) 1920.
- Mesch E.: *Hans Leisegang. Leben und Werk*. Erlangen–Jena 1999.
- Mill J.S.: *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*. T. 1. Tłum. C. Znamierowski. Wstęp K. Szaniawski. Warszawa 1962.

- Misch G.: *Geschichte der Autobiographie*. Bd. 1: *Das Altertum*. Leipzig—Berlin 1907.
- Montaigne M. de: *Próby*. Ks. 1—3. Tłum. T. Boy-Żeleński. Oprac. Z. Gierczyński. Warszawa 1985.
- Monteskiusz: *O duchu praw*. T. 1—2. Tłum. T. Boy-Żeleński. Uzupełnił M. Sczaniecki. Warszawa 1957.
- Moog W.: *Das Leben der Philosophen*. Berlin 1932.
- Moog W.: *Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften*. Halle a. S. 1919.
- Moog W.: *Das Verhältnis von Natur und Ich in Goethes Lyrik. Eine literarpsychologische Untersuchung*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde bei der philosophischen Fakultät der Großh. Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen. Darmstadt 1909.
- Moog W.: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922.
- Moog W.: *Die Kritik des Psychologismus durch die moderne Logik und Erkenntnistheorie*. „Archiv für die gesamte Psychologie” 1918, Bd. 37, s. 305—362.
- Moog W.: *Die Möglichkeit der Pädagogik als philosophischer Wissenschaft*. „Vierteljahrsschrift für philosophische Pädagogik” 1918/1919, Bd. 2, H. 1, s. 8—22.
- Moog W.: *Geschichte der Pädagogik*. Bd. 2: *Die Pädagogik der Neuzeit von der Renaissance bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*. Osterwieck/Harz—Leipzig 1928.
- Moog W.: *Geschichte der Pädagogik*. Bd. 3: *Die Pädagogik der Neuzeit vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Osterwieck/Harz—Leipzig 1933.
- Moog W.: *Grundfragen der Pädagogik der Gegenwart*. Osterwieck/Harz—Leipzig 1923.
- Moog W.: *Hegel und die Hegelsche Schule*. München 1930.
- Moog W.: *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle a. S. 1919.
- Moog W.: *Philosophie*. Gotha 1921.
- Moog W.: *Vorwort zur zwölften Auflage*. In: F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 3. Theil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*. Hrsg. von M. Frischeisen-Köhler, W. Moog. Berlin 1924, s. VII—X.
- Morus T.: *Utopia*. Tłum. K. Abgarowicz. Warszawa 1954.
- Müller G.: *Kritik der Leisegangschen Denkformen*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1955, Bd. 9, H. 4, s. 663—683.
- Müller-Freienfels R.: *Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie*. Leipzig—Berlin 1919.
- Natorp P.: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant” und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus*. „Kant-Studien” 1918, Bd. 22, s. 426—459.
- Natorp P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.
- Natorp P.: *Über Platons Ideenlehre*. Berlin 1914.
- Newton I.: *Matematyczne zasady filozofii przyrody*. Tłum. J. Wawrzycki. Przedmowa M. Heller. Pośłowie A.K. Wróblewski. Kraków 2011.
- Nietzsche F.: *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*. Tłum. G. Sowinski. Kraków 2012.

- Noras A.J.: *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*. Katowice 2018.
- Noras A.J.: *Filozofia jako myślenie historyczne. Spór o filozofię współczesną. W: Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka przy współudziale B. Szuberta. Katowice 1998, s. 112–120.
- Noras A.J.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007.
- Noras A.J.: *Neo-kantianism and Neo-hegelianism. Comments on Neo-philosophy*. „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 52, nr 4, s. 55–69.
- Noras A.J.: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139.
- Noras A.J.: *Problem historii filozofii. Część pierwsza*. „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 72, nr 1, s. 7–27.
- Noras A.J.: *Problem historii filozofii. Część druga*. „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 72, nr 2, s. 7–28.
- Noras A.J.: *Problem psychologii w filozofii pokantowskiej*. Katowice 2017.
- Noras A.J.: *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*. Katowice 2016.
- Noras A.J.: *Rzecz sama w sobie jako problem*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2014, nr 2, s. 135–152.
- Noras A.J.: *Teoria dwóch światów. Lask a Hartmann*. W: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. A.J. Noras, D. Kubok. Katowice 2002, s. 93–111.
- Okoń W.: *Zabawa a rzeczywistość*. Warszawa 1987.
- Peucker H.: *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der „Logischen Untersuchungen”*. Hamburg 2002.
- Philosophie eines Unangepaßten: Hans Leisegang*. Hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg 2003.
- Pieper J.: *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*. Tłum. T. Brzostowski. Warszawa 2000.
- Pierer H.A.: *Universal-Lexikon oder vollständiges encyclopädisches Wörterbuch*. Bd. 8: *G bis Hältiges Gestein*. Altenburg 1835.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Wyd. 4. Poznań 1991.
- Platon: *Fedon*. W: Idem: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999.
- Platon: *Uczta*. W: Idem: *Dialogi*. T. 2. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999.
- Rath M.: *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg—München 1994.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1994.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1996.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1999.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 1999.

- Rehmke J.: *Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele*. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität zu Greifswald am 16. Mai 1898. Greifswald 1898.
- Rehmke J.: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie*. Berlin 1880.
- Rehmke J.: *Hartmann's Unbewusstes auf die Logik hin kritische beleuchtet*. Zürich 1873.
- Rehmke J.: *Philosophie als Grundwissenschaft*. Leipzig—Frankfurt a. M. 1910.
- Rickert H.: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg 1930.
- Rinofner-Kreidl S.: *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Freiburg—München 2000.
- Scheffczyk L.: *Die Einheit des Dogmas und die Vielheit der Denkformen*. „Münchener Theologische Zeitschrift“ 1966, Bd. 17, s. 228—242.
- Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der „Kantstudien“. Hrsg. von H. Vaihinger, B. Bauch. Berlin 1905.
- Schleiermacher F.D.E.: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Tłum. J. Prokopiuk. Przedmowa M. Potępa. Kraków 1995.
- Schleiermacher F.: *Sämmtliche Werke*. 3. Abt.: *Zur Philosophie*. Bd. 4, T. 1: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Ritter. Berlin 1839.
- Schnädelbach H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa 2006.
- Schopenhauer A.: *Czworakł korzeń zasady racji dostatecznej*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty 2003.
- Schopenhauer A.: *Sämmtliche Werke*. Bd. 1: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Stuttgart 1890.
- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1. Tłum. J. Garewicz. Warszawa 1994.
- Schröer H.: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*. Göttingen 1960.
- [Schulze G.E.:] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. [Helmstädt] 1792.
- Schwarz H.: *Systematische Selbstdarstellung*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin 1931, s. 57—126.
- Sieg U.: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994.
- Siebert F.: *Leisegangs Beitrag zur Philon-Forschung*. In: *Philosophie eines Unangepaßten: Hans Leisegang*. Hrsg. von K.-M. Kodalle. Würzburg 2003, s. 27—33.
- Spranger E.: *Lebensformen. Ein Entwurf*. In: *Festschrift für Alois Riehl. Von Freunden und Schülern zu seinem 70. Geburtstage dargebracht*. Halle (Salle) 1914, s. 416—522.
- Spranger E.: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. 2. völlig neu bearb. und erw. Aufl. Halle (Salle) 1921.
- Stein L.: *Philosophische Strömungen der Gegenwart*. Stuttgart 1908.

- Stenzel J.: *O problemie historii filozofii. Próba metodologiczna*. Tłum. A.J. Noras. „Idea — Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2016, t. 28/1, s. 387—424.
- Sting M.: *Schopenhauers Werturteile in seinen Briefen*. Ludwigsburg 1919.
- Stoffer H.: *Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1956, Bd. 10, H. 3, s. 442—466.
- Stoffer H.: *Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen (Fortsetzung und Schluß)*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1956, Bd. 10, H. 4, s. 620—621.
- Strauß D.F.: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 Bde. Tübingen 1835—1836.
- Strauß D.F.: *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Philosophie*. Tübingen 1838.
- Tilitzki Ch.: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. T. 1. Berlin 2002.
- Tittel G.A.: *Kantische Denkformen oder Kategorien*. Frankfurt am M. 1787.
- Treitschke H. von: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. Th. 1: *Bis zum zweiten Pariser Frieden*; Th. 2: *Bis zu den Karlsbader Beschlüssen*. Leipzig 1879—1882.
- Trendelenburg F.A.: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2: *Vermischte Schriften*. Berlin 1855.
- Trendelenburg F.A.: *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*. In: Idem: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2: *Vermischte Schriften*. Berlin 1855, s. 1—30.
- Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 3. Theil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*. Hrsg. von M. Frischeisen-Köhler, W. Moog. Berlin 1924.
- Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 4. Teil: *Die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. 12. Aufl. Berlin 1923.
- Uphues G.: *Einführung in die moderne Logik*. Bd. 1: *Grundzüge der Erkenntnistheorie*. Osterwieck/Harz 1901.
- Vaihinger H.: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 2. Stuttgart—Berlin—Leipzig 1892.
- Wenter J.G.: *Die Paradoxie als Stilelement im Drama Hebbels*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Tübingen 1914.
- Windelband W.: *Die Prinzipien der Logik*. In: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Bd. 1: *Logik*. Hrsg. von A. Ruge. Tübingen 1912.
- Windelband W.: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau 1892.
- Windelband W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Tübingen—Leipzig 1903.
- Wundt W.: *Leibniz. Zu seinem zweihundertjährigen Todestag 14. November 1916*. Leipzig 1917.

Indeks osobowy

- Abelard Piotr 167
Abgarowicz Kazimierz 171, 193
Adickes Erich 42, 130, 145, 185
Albert Wielki 167
Aleksander Wielki 87
Aleksander z Hales 167
Althusius Johannes 170
Anaksagoras 71
Anaksymander 163
Anaksymenes 163
Anzelm z Canterbury 167
Apelt Ernst Friedrich 181
Arkezylaos 165
Arnauld Antoine 172, 185
Arouet François-Marie 82, 169, 175
Arystoteles 39, 42, 46, 49, 69, 74, 78,
86, 87, 88, 99, 101, 109, 114, 121,
128, 164, 167, 169, 170, 192, 194
Ashley-Cooper Anthony 175
Aster Ernst von 183, 184, 185
Augustyn św. 82, 95, 166, 167, 185
Avenarius Richard 122, 147, 181

Baader Franz von 179
Bacon Francis 171, 185
Baeumker Clemens 56, 60, 150
Bakradze Konstanty 43, 185
Banaszkiewicz Artur 41, 190
Bańka Józef 183, 194
Bauch Bruno 46, 60, 63, 126, 143,
148, 150, 185, 193, 195
Baumgarten Alexander Gottlieb 109,
176
Bayle Pierre 172
Beck Jakob Sigismund 42, 43, 178
Becker Hermann 65
Beetz Karl Otto 127
Beneke Friedrich Eduard 181

Bense Max 73
Bergmann Ernst 85
Bergson Henri 150
Berkeley George 49, 175
Bernard z Clairvaux 167
Bernhart Joseph 167, 185
Bierzanek Remigiusz 170, 185, 188
Bismarck Otto von 24
Bodin Jean 170, 185
Bolzano Bernard 137, 138, 141, 180,
185
Bonawentura zob. Fidanza Jan
Bonitz Hermann 57
Boumann Ludwig 101, 189
Boy-Żeleński Tadeusz 171, 175, 193
Brahe Tycho 169
Brahma 163
Brentano Franz 8, 96, 138, 139, 148,
149, 182, 185, 191
Bröcker Walter 73
Bruns Ivo 161, 185
Brunswig Alfred 126, 185
Bruyère Jean de la 175
Brzostowski Tadeusz 166, 194
Buchenau Artur 149
Büchner Ludwig 181
Buhr Manfred 100
Buridan Jan 168
Buss Mathilde 125

Campanella Tomasso 170, 185
Cantor Georg 124
Cassirer Ernst 60, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 126, 149, 185
Charon Pierre 171
Chmaj Ludwik 20, 185
Chrystus 87, 161, 165, 185
Chryzyp z Soloi 165

- Claparède Édouard 18, 20
 Clapiers de Vauvenargues Luc de 175
 Cohen Hermann 25, 34, 48, 81, 139, 140, 148, 149, 185, 194
 Cohn Jonas 140, 142, 150, 186
 Comte August 96
 Condillac Etienne Bonnot de 175
 Copleston Frederick 103, 186
 Crusius Christian August 176

 d'Alambert Jean le Rond 175
 Dalbosco Claudio Almir 42, 186
 Darwin Charles 14, 15, 147
 Demokryt 90
 Diderot Denis 175
 Dietzsch Steffen 7, 186
 Dilthey Wilhelm 28, 36, 37, 69, 75, 77, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 114, 147, 158, 159, 160, 168, 169, 182, 186
 Diogenes Laertios 102, 186
 Drapatz Christoph 80, 111, 112, 187
 Drews Arthur 50, 186
 Driesch Hans 22, 147, 182
 Dühring Eugen 181
 Dünnhaupt Rudolf 155
 Duns Szkot Jan 168

 Ebbinghaus Hermann 21, 27, 35, 37, 38, 93, 188
 Eckhart Mistrz 167, 168, 186
 Eggerath Werner 66
 Ehrenfels Christian von 148
 Engels Friedrich 180
 Epikur 87, 165
 Erazm z Rotterdamu 168, 169
 Erdmann Benno 138, 149
 Erdmann Johann Eduard 31, 32, 187
 Erlenkamp Bettina 9
 Eros 163
 Esau Abraham 61
 Eschen Fritz 67
 Eucken Rudolf 60, 77, 147, 182, 187
 Euklides z Aleksandrii 110
 Ewald Oskar 139

 Falkenheim Hugo 23, 30, 187
 Fassbinder Caroline zob. Moog Caroline
 Fechner Gustav Theodor 181
 Feuerbach Ludwig 95, 180

 Fichte Immanuel Hermann 155, 180, 187
 Fichte Johann Gottlieb 41, 42, 46, 104, 132, 145, 147, 150, 152, 153, 155, 160, 178, 179, 181, 186, 187, 189, 190
 Fidanza Jan 167
 Filip II Macedoński 87
 Filon z Aleksandrii 56, 58, 89, 191, 192, 195
 Fink Stefan 9
 Fischer Aloys 14, 188
 Fischer Kuno 13, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 184, 187
 Förster Friedrich 101, 189
 Förster-Nietzsche Elisabeth 59, 60
 Frey Gerhard 103, 104, 187
 Frick Wilhelm 60, 61
 Friedländer Oskar Ewald zob. Ewald Oskar
 Fries Jakob Friedrich 39, 48, 149, 151, 152, 181, 187
 Frischeisen-Köhler Max 27, 28, 119, 120, 128, 187, 193, 196
 Fromme Maria Magdalena zob. Hegel Maria Magdalena

 Gabriel Gottfried 98, 100, 101, 108, 187
 Gadamer Hans-Georg 73
 Galileusz 34, 147, 169
 Garewicz Jan 80, 109, 116, 155, 187, 189, 195
 Gassendi Pierre 172
 Gaudig Hugo 14, 188
 Gawecki Bolesław Józef 172, 192
 Geulinx Arnold 28, 172
 Geyser Joseph 150
 Gierczyński Zbigniew 171, 193
 Giordano Bruno 169
 Głombik Czesław 183, 194
 Görland Albert 148, 149
 Goethe Johann Wolfgang von 13, 23, 65, 78, 79, 98, 99, 107, 120, 124, 178, 187, 192, 193
 Gottsched Johann Christoph 176
 Gottwald Herbert 55, 187
 Grasberger Lorenz 17, 187
 Groethusen Bernhard 93, 159, 186
 Groos Julius 13

- Groos Karl 7, 8, **13-51**, 93, 119, 120, 121, 127, 130, 160, 184, 187, 188, 190
- Grosseteste Robert 167
- Grotius Hugo 170, 188
- Günther Anton 180
- Günther Hans Friedrich Karl 60, 61
- Häberlin Paul 22
- Haeckel Ernst 50, 147, 181
- Hall Granville Stanley 20
- Hamann Johann Georg 48, 178
- Hantke Manfred 21, 188
- Hartmann Eduard von 49, 51, 122, 148, 150, 182, 195
- Hartmann Nicolai 39, 47, 62, 63, 73, 79, 80, 81, 97, 98, 104, 113, 115, 116, 127, 145, 149, 179, 182, 183, 188, 189, 192, 194
- Hebbel Christian Friedrich 24, 196
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 44, 46, 47, 48, 72, 75, 78, 80, 86, 90, 91, 94, 95, 99, 101, 108, 110, 111, 114, 115, 132, 145, 150, 151, 152, 153, 156, 158, 160, 161, 162, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 189, 191, 192, 194
- Hegel Maria Magdalena 150
- Heidegger Martin 96, 182
- Heinze Richard 58
- Heller Michał 173, 193
- Heman [Karl] Friedrich 128, 130, 189
- Heraklit 35, 50, 102, 103, 105, 108, 110, 113, 115
- Herbart Johann Friedrich 128, 181
- Herder Johann Gottfried 174, 178
- Herrigel Eugen 39, 191
- Hertling Georg von 150
- Herzberg Alexander 160, 161, 189
- Hessen Sergiusz 18, 20, 189
- Heyde Johannes Erich 73
- Heymans Gerardus 51, 190
- Hezjod 87, 111, 163
- Hindenburg Paul von 61, 63, 106
- Hirt Ferdinand 59, 69, 85
- Hitler Adolf 61, 62, 63, 124
- Hobbes Thomas 51, 172, 190
- Hochstetter Erich 73
- Hölderlin Friedrich 44, 150
- Hönigswald Richard 130, 149
- Hoff Jon-Erik 9, 123, 133, 157
- Hoffmann Ernst 60
- Hoffmann Ernst Theodor Amadeus 23, 191
- Holbach Paul 175
- Homer 87
- Hormann Paul 134
- hrabia von Shaftesbury zob. Ashley-Cooper Anthony
- Hugon ze św. Wiktora 167
- Hume David 40, 175, 190
- Hund Friedrich 66
- Husserl Edmund 81, 114, 124, 125, 126, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 143, 149, 150, 182, 190, 191, 194
- Hutscheson Francis 175
- Ingarden Roman 39, 74, 144, 178, 190
- Irmgard H. 134
- Izdebski Zygmunt 170, 185
- Jacobi Friedrich Heinrich 40, 43, 48, 174, 178, 190
- James William 50
- Jan Ewangelista św. 103
- Jankowski Marek 105, 177, 190
- Jan Szkot Eriugena 167
- Jaspers Karl 36, 58, 59, 75, 77, 89, 90, 94, 97, 98, 190
- Jerusalem Wilhelm 136, 190
- Jodkowski Kazimierz 113, 190
- Jodl Friedrich 148
- Joël Karl 160, 190
- Johannsen Hermann 63, 64
- Jolley Nicholas 173, 190
- Jonas Hans 59, 190
- Josenhans G. 24, 190
- Junker Paul W. 155
- Justyn Męczennik 166
- Kafka Gustav 119, 129
- Kant Immanuel 7, 8, 9, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 49, 57, 74, 75, 78, 81, 99, 101, 104, 105, 109, 114, 115, 126, 132, 143, 144, 145, 147, 151, 152, 153, 176, 177, 178, 179, 181, 185, 186, 190, 191, 194, 195, 196

- Karafyllis Nicole Christine 9, 120, 121, 122, 124, 125, 129, 134, 155, 190
- Kartezjusz 28, 32, 37, 38, 39, 50, 110, 171, 172, 187
- Katz Moritz 23, 191
- Kellermann Benzion 149
- Kepler Johannes 34, 147, 169
- Keyserling Hermann von 148, 150
- Kierkegaard Søren 77, 195
- Kinkel Walter 149
- Klagges Dieter 134
- Klaus Georg 100
- Kleantes z Assos 165
- Klemens Aleksandryjski 166
- Klemperer Victor 129
- Kleopatra VII 87
- Klimkiewicz Anna 170, 192
- Kodalle Klaus-Michael 56, 66, 68, 80, 98, 187, 194, 195
- König Arthur 21, 188
- Konfucjusz 162
- Koopmann Sophie 13
- Kopernik Mikołaj 169
- Kornatowski Wiktor 170, 185
- Kraus Oskar 138, 191
- Krause Karl Christian Friedrich 179
- Kraut Emma 13
- Krijnen Christian 8, 156, 183, 194
- Kröner Franz 28, 191
- Kroner Richard 60, 129, 145, 150, 191
- Krońska Irena 102, 186
- Krueger Felix 58
- Krüger Friedrich 129
- Krug Wilhelm Traugott 7
- Krzemieniowa Krystyna 7, 92, 186
- Kubiak Zygmunt 166, 185
- Kubok Dariusz 39, 194
- Kuderowicz Zbigniew 43, 92, 185, 186
- Külpe Oswald 50, 148, 182, 191
- Kuhn Thomas Samuel 98, 112, 113, 114, 115, 191
- Kuliniak Radosław 174, 191, 192
- Kupś Tomasz 105, 190
- Laas Ernst 181
- Lambert Johann Heinrich 176, 177, 190
- Lammers Uwe 120, 191
- Landman Adam 32, 34, 101, 108, 152, 158, 189
- Lange Friedrich Albert 142, 191
- Lange Konrad 20
- Lao-tse 162
- Lask Emil 39, 143, 150, 191, 194
- Lehmann Gerhard 41, 48, 190, 191
- Lehmann Rudolf 33, 191
- Leibniz Gottfried Wilhelm 37, 41, 48, 51, 132, 173, 190
- Leisegang Hans 7, 8, 37, **55–116**, 119, 160, 165, 174, 184, 187, 191, 192, 194, 195
- Leisegang Otto 55, 56, 57
- Leisegang Siegfried 57, 62, 63
- Lessing Gotthold Ephraim 82, 106, 174, 176, 192
- Leszczyna Dorota 179, 192
- Lichtenberg Georg Christoph 113
- Lieber Hans-Joachim 65
- Liebmann Otto 149
- Linke Paul Ferdinand 64, 66, 100, 192
- Lipps Theodor 120, 138, 143, 148, 149, 192
- Litt Theodor 56, 59, 73, 89, 90, 95, 102, 182, 192
- Locke John 172, 173, 175, 192
- Löwe Gottlieb 174
- Löwith Karl 153, 192
- Lotze Rudolf Hermann 49, 146, 182, 192
- Ludendorff Erich 124
- Ludwik IV Bawarski 168
- Luter Martin 169
- Łoziński Jerzy 104, 186
- Mach Ernst 42, 43, 51, 147, 181
- Machiavelli Niccolò 170, 192
- Mahnke Dietrich 150
- Maier Heinrich 149, 164, 192
- Maimon Salomon 41, 42, 43, 46, 48, 178, 192
- Malebranche Nicolas 28, 172
- Małyśzek Tomasz 174, 191, 192
- Mandeville Bernard de 175
- Marx Karl 95, 180
- Marzęcki Józef 106, 195
- Mefistofeles 98, 99
- Mehlhose Erna 57

- Mehlis Georg 150
 Meinecke Friedrich 65
 Meiner Felix 27, 62
 Meinong Alexius 33, 138, 148, 149, 150, 182
 Mendelssohn Moses 174, 176, 190, 191, 192
 Menzer Paul 121, 160, 192
 Mersenne Marin 171
 Mesch Eckardt 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 187, 192
 Messer August 121
 Meta H. 134
 Mettrie Julien Offray de la 175
 Metternich Klemens von 24, 25, 188
 Meumann Ernst 14, 188
 Meyer-Erlach Wolf 62
 Michel Karl Markus 108, 158, 189
 Mikołaj z Kuzy 50, 168
 Mikołaj z Oresme 168
 Mill John Stuart 143, 149, 192
 Misch Georg 146, 161, 192, 193
 Moldenhauer Eva 108, 158, 189
 Moleschott Jakob 181
 Montaigne Michel de 170, 171, 193
 Montesquieu zob. Secondat Charles Louis de
 Moog Caroline 120
 Moog Emil Christian Johannes 120, 134
 Moog Marianne 130
 Moog Willy 7, 8, 9, 13, 23, 33, **119–182**, 184, 189, 193, 196
 More Thomas 171, 193
 Müller Gert 90, 99, 100, 103, 104, 111, 114, 115, 116, 193
 Müller Johannes 69, 99, 192
 Müller-Freienfels Richard 160, 193
 Münsterberg Hugo 148

 Natorp Paul 49, 124, 126, 128, 139, 143, 148, 149, 193
 Nelson Leonard 139, 148, 149
 Newton Isaac 78, 83, 147, 173, 193
 Nicole Pierre 172, 185
 Niethammer Friedrich Immanuel 101, 151, 189,
 Nietzsche Friedrich 23, 59, 60, 72, 96, 102, 104, 132, 148, 182, 186, 188, 192, 193
 Noras Andrzej Jan 8, 25, 39, 43, 44, 60, 75, 129, 139, 140, 143, 152, 156, 178, 181, 183, 184, 185, 194, 195, 196
 Nowicki Światosław Florian 32, 75, 101, 102, 156, 189
 Nowotniak Justyna 112, 191

 Ockham Wilhelm 168
 Oken Lorenz 179
 Oktawian August 87
 Okoń Wincenty 18, 20, 21, 189, 194
 Österreich Konstantin Traugott 22, 23, 196
 Ostromecka Helena 112, 191
 Ostwald Wilhelm 147

 Paczkowska-Łagowska Elżbieta 92, 186
 Pańków Marcin 32, 108, 189
 Parmenides 50
 Pascal Blaise 82, 172
 Paulsen Friedrich 148
 Paulssen Arnold 60
 Paweł św. 58, 103, 105, 108, 110, 191
 Pestalozzi Johann Heinrich 132
 Petersen Peter 63, 64
 Petzeld Alfred 73
 Peucker Henning 135, 136, 194
 Pfeiffer Franz 167, 186
 Piazzi Giuseppe 151
 Pichler Hans 148, 150
 Pieper Josef 166, 194
 Pierer Heinrich August 87, 194
 Pirron z Elidy 165
 Platon 29, 34, 35, 37, 38, 39, 49, 60, 69, 71, 74, 78, 85, 86, 87, 109, 110, 113, 128, 153, 163, 164, 170, 192, 193, 194
 Plotyn 50, 69, 86, 87, 88, 109, 165, 192
 Potępa Maciej 110, 195
 Póttawski Andrzej 137, 190
 Prokopiuk Jerzy 110, 195

 Ramus Petrus 170
 Rath Matthias 136, 194
 Reale Giovanni 86, 87, 163, 165, 194
 Redslob Edwin 65
 Rehmke Johannes 122, 124, 139, 149, 195
 Reid Thomas 175

- Reimarus Hermann Samuel 176
 Rein Wilhelm 63
 Reinhold Karl Leonhard 41, 43, 44,
 46, 150, 178, 189, 195
 Reinke Johannes 147
 Rickert Heinrich 69, 99, 139, 148,
 150, 195
 Riehl Alois 51, 94, 149, 182, 195
 Rink Friedrich Theodor 41
 Rinofner-Kreidl Sonja 136, 195
 Ritter Heinrich 146, 195
 Römer-Leisegang Gertrud 57
 Rochefoucauld François La 175
 Roloff Gustav 121
 Roscelin 167
 Rousseau Jean-Jacques 82, 176
 Rude Adolf 127
 Ruge Arnold 61
 Ruge Arnold jr. 61, 142, 196

 Sakkas Ammonios 165
 Sanchez Franz 171
 Sankara Adi 162
 Scheffczyk Leo 107, 195
 Scheibner Otto 14, 188
 Scheler Max 49, 148, 182
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph
 von 13, 46, 47, 51, 90, 132, 145,
 150, 151, 152, 153, 179, 181, 189
 Schiller Friedrich 20, 43, 44, 46, 55,
 58, 178, 195
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst
 36, 48, 105, 110, 146, 147, 174,
 179, 179, 186, 195
 Schmidt Raymund 13, 33, 188
 Schnädelbach Herbert 44, 47, 75,
 151, 152, 153, 181, 195
 Scholz Heinrich 149
 Schopenhauer Artur 24, 33, 49, 50,
 72, 105, 106, 109, 148, 181, 191,
 195, 196
 Schottlaender Rudolf 73
 Schröder Dankwart 64, 65, 195
 Schröer Henning 77, 100, 110
 Schulze Gottlob Ernst 40, 41, 43,
 195
 Schumann Robert 23, 191
 Schuppe Wilhelm 149, 182
 Schwarz Otto 66
 Schwarz Hermann 24, 122, 124, 148,
 155, 195
 Sczaniecki Michał 175, 193
 Secondat Charles Louis de 175, 193
 Sidorek Janusz 137, 190
 Siebeck Gustav Hermann 13, 120,
 121
 Sieg Ulrich 124, 195
 Siegert Folker 56, 58, 195
 Siemek Marek Jan 155, 187
 Sigwart Christoph 91, 138, 149, 164
 Simmel Georg 120, 147, 148, 182
 Smith Adam 175
 Sokrates 38, 50, 71, 102, 164, 192,
 194
 Sowinski Grzegorz 72, 193
 Spencer Herbert 20, 148, 181
 Spengel Johann Wilhelm 14
 Spengler Oswald 148, 150
 Spinoza Baruch 28, 50, 51, 90, 110,
 144, 173, 174, 187
 Spranger Eduard 65, 69, 73, 89, 90,
 94, 182, 195
 Stachowiak Krzysztof 41, 190
 Steffens Henrik 179
 Stein Ludwig 94, 195
 Steiner Rudolf 150
 Stenzel Julius 60, 196
 Stern Louis William 22, 148
 Sting Max 24, 196
 Stirner Max 180
 Stoffer Hellmut 102, 196
 Strauß David Friedrich 180, 196
 Stumpf Carl 124, 138, 148, 191
 Suzo Henryk 168
 Szaniawski Klemens 143, 192
 Szewczyk Jan 184, 185
 Sztobryn Sławomir 18
 Szubert Bogusław 183, 194

 Tales z Miletu 69, 85, 86, 87, 163,
 192
 Tauler Johannes 168
 Tetens Johannes Nikolaus 176
 Tieck Ludwig 23, 191
 Tilitzki Christian 60, 63, 64, 129, 196
 Timerding Heinrich Emil 130
 Tittel Gottlob August 89, 196
 Tomasz z Akwinu 109, 167
 Torhorst Marie 65, 66
 Treitschke Heinrich von 25, 196

- Trendelenburg Friedrich Adolf 37, 90, 91, 93, 180, 196
Troeltsch Ernst 182
Tschenodenoff 66
Tymon z Fliuntu 165

Überweg Friedrich 22, 119, 120, 128, 160, 193, 196
Ulrici Hermann 180
Uphues Goswin 142, 196
Ursula U. 65

Vaerting Mathilde 64
Vahlen Karl Theodor 124, 129
Vaihinger Hans 40, 41, 42, 46, 142, 147, 182, 195, 196
Vinci Leonardo da 169
Vogt Karl 181
Volkelt Hans 63
Volkelt Johannes 58, 63, 149, 182
Volkmann-Schluck Karl Heinz 73
Voltaire zob. Arouet François-Marie
Voß Johann Heinrich 151

Wawrzycki Jarosław 173, 193
Weber Max 112
Wein Hermann 73
Weiße Christian Hermann 180

Wenter Josef Gottlieb 23, 196
Węgrzecki Adam 32, 75, 102, 189
Wikarjak Jan 171, 185
Willmann Otto 150
Windelband Wilhelm 8, 56, 61, 69, 142, 148, 150, 160, 183, 196
Witwicki Władysław 71, 163, 194
Wolff Christian 41, 109, 176
Wróblewski Andrzej Kajetan 173, 193
Wróblewski Jerzy 170, 185
Wundt Max 60
Wundt Wilhelm 37, 51, 64, 139, 148, 149, 182, 196

Zaratustra 23
Zatorski Tadeusz 80, 185
Zegadłowicz Emil 98, 187
Zeller Eduard 13, 23
Zenon z Kition 165
Ziegler Theobald 57, 60
Zieleńczyk Adam 18, 189
Zieliński Edward Iwo 87, 163, 165, 194
Zimmermann Christoph 23
Znamierowski Czesław 143, 172, 190, 192

Żelazny Mirosław 177, 190

Andrzej J. Noras

Unappreciated Thinkers — The Forgotten Histories of Philosophy

Summary

The book constitutes a presentation of the views of thinkers who, for no readily apparent reasons, have been forgotten, sidelined in some way. This is particularly incomprehensible since each of them is an author of an extremely interesting history of philosophy which constitutes an attempt at capturing its events through the perspective of their given aspect event. Each aims at a different view of philosophy, accentuating a different facet. Each is interested in a typology of philosophy, but understands it in a different way.

Karl Groos is a thinker known not only for the history of philosophy analysed in this book, but also for being interested in the theory of play, understood as “exercising out” (*Einübung*). Published in 1924, Groos’s history of philosophy is entitled *Der Aufbau der Systeme* and its main intention is to introduce order into the multiplicity of philosophical doctrines. Groos is primarily interested in the mystery of the logical architecture of systems, the formal aspect of their structure.

Hans Leisegang is a thinker who deserves special attention and who twice in his life experienced the power of totalitarianism. For the first time it happens when he does not acknowledge Hitler as the Chancellor of Germany, and for the second time when he refuses to submit to the Soviet power. The first time, his in-subordination is punished by prison and the loss of his professorship in Jena. The second time, he is forced to leave Jena and move to Berlin to the newly-found Freie Universität Berlin. Leisegang, differently to Groos, but similarly to Moog, writes several histories of philosophy, three of which are intended to popularize the field. It is the fourth one which sparks particular interest. The book *Denkformen* is published for the first time in 1928 and for the second in 1951. The work is built on an assumption that human thought employs a limited number of thought structures which recur/repeat themselves in history of philosophy and, at the same time, usurp the absolute rule — which is connected with accepting Dilthey’s stance. Leisegang reduces all kinds of thinking in the history of philosophy to four thought forms which are: (1) the form of thought-circles (*Denkform des Gedankenkreises*), (2) the form of circle of circles (*Denkform der Kreis von Kreisen*), (3) the form of conceptual pyramid (*die Begriffspyramide*), and (4) The Euklidean-mathematical thought-form (*die euklidisch-mathematische Denkform*).

The last philosopher to be analysed in the book is Willy Moog, Karl Groos’s student. Out of all the thinkers discussed here, his contribution to the study of

German philosophical thought is the greatest, and its material expression is embodied in three important books from the field of German philosophy. The first constitutes an in-depth study of psychologism and was compiled out of parts of the author's habilitation thesis (*Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle a. S. 1919). The second book is the history of the newest German philosophy *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und Grundproblemen*. Stuttgart 1922], while the third one analyses philosophy of Hegel and the followers who draw upon his thought – *Hegel und die Hegelsche Schule* (München 1930).

In 1932, Moog publishes a book which constitutes a perspective of the history of philosophy which is alternative to the ones proposed by his teacher Karl Groos and Hans Leisegang. The work is entitled *Das Leben der Philosophen* (Berlin 1932), and its subject are the philosophers' lives, where the author tries to show the connection between a thinker's biography and the views which he voiced. The work does not intent to relativise the views of a given philosopher, but it attempts to demonstrate that a philosophical system constitutes an expression of the most inner nature of its creator, and in this sense, what is individual is captured in its objective meaning and transposed onto the plane of that which is above the individual.

Andrzej J. Noras

Verkannte Denker — vergessene Philosophiegeschichten

Zusammenfassung

Das Buch ist ein Überblick über die Ansichten der Denker, die aus verschiedenen nicht näher bekannten Gründen vergessen und sozusagen aufs Abstellgleis geschoben worden sind. Diese Gründe sind um so unbegreiflicher, als jeder der Philosophen ein spannendes Werk verfasste, in dem er sich bemühte, die Geschichte der Philosophie unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu betrachten. Jeder von ihnen stellt Philosophiegeschichte unterschiedlich dar, indem er dessen andere Aspekte hervorhebt. Jeder Denker ist zwar an der Typologie der Philosophie interessiert, doch er versteht sie ganz unterschiedlich.

Karl Groos ist nicht nur als Autor der im vorliegenden Buch behandelten Geschichte der Philosophie bekannt, sondern auch als derjenige, der sich für die als Einübung aufgefasste Theorie des Spiels interessierte. Das Hauptziel seiner unter dem Titel *Der Aufbau der Systeme* im Jahre 1924 herausgegebenen Geschichte der Philosophie ist, die ganze Vielfalt von philosophischen Doktrinen in Ordnung zu bringen. Sein großes Interesse weckt das Geheimnis der logischen Architektur der Systeme und formale Seite deren Aufbaus.

Beachtenswert ist auch Hans Leisegang, ein Philosoph der zweimal in seinem Leben am eigenen Leiben die ganze Macht des Totalitarismus erfahren hat. Zum ersten Mal als er Hitler als deutschen Kanzler nicht anerkannte und zum zweiten Mal — als er sich der sowjetischen Macht nicht unterstellen wollte. Seinen Ungehorsam bezahlte er im ersten Fall mit der Gefängnisstrafe und Abberückung der Professur in Jena, und im zweiten Fall musste er gezwungenermaßen Jena verlassen und nach Berlin in die neuentstandene Freie Universität umziehen. Anders als Groos aber ähnlich wie Moog schrieb Leisegang einige geschichtsphilosophische Werke, von denen drei populärwissenschaftlichen Charakter haben. Erst sein viertes Werk weckte besonders großes Interesse. Zum ersten Mal 1928 und dann noch 1951 erschien sein Buch *Denkformen*. Das Werk fußt auf der Voraussetzung, dass menschliches Denken eine bestimmte Anzahl von Denkformen benutzt, die sich in der Philosophiegeschichte zwar wiederholen, doch sich zugleich Recht auf Alleinherrschaft anmaßen — was mit Akzeptanz Diltheys Standpunktes gleichbedeutend ist. Leisegang führt alle geschichtsphilosophischen Denkweisen auf vier Denkformen zurück: 1) Denkform des Gedankenkreises, 2) Denkform des Kreises von Kreisen, 3) Begriffspyramide und 4) euklidisch-mathematische Denkform.

Der letzte im vorliegenden Buch präsentierte Philosoph ist Willy Moog, Karl Grooses Schüler. Von den hier zu behandelten Philosophen leistete er den größten Beitrag zu deutschen philosophischen Forschungen, was in seinen drei wich-

tigen Werken auf dem Gebiet der deutschen Philosophie zum Ausdruck kommt. Das erste von ihnen stellt eine sehr eingehende Studie im Psychologismus dar und besteht aus einzelnen Teilen der Habilitationsschrift des Autors (*Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftliche Untersuchungen*, Halle a.S. 1919). Das zweite Werk ist die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie (*Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und Grundproblemen*, Stuttgart 1922). Das dritte Buch dagegen macht zum Forschungsgegenstand Philosophie Hegels und der sich auf ihn beziehenden Nachfolger – *Hegel und die Hegelsche Schule* (München 1930).

Im Jahre 1932 veröffentlichte Moog das Werk, das eine Alternative für die von seinem Lehrer Karl Groos und von Hans Leisegang präsentierte Auffassung der Philosophiegeschichte war. In dem Buch unter dem Titel *Das Leben der Philosophen* (Berlin 1932) bemüht sich der Autor, die Wechselbeziehung zwischen der Biografie der einzelnen Philosophen mit deren Anschauungen zu schildern. Es geht ihm dabei nicht darum, die Ansichten der Philosophen zu relativieren, sondern vielmehr aufzuzeigen, dass ein philosophisches System innerstes Wesen seines Begründers zum Ausdruck bringt und in dem Sinne objektiv aufgefasstes Individuelles auf die Ebene des Überindividuellen überträgt.

ISSN 0208-6336

Cena 32 zł (+ VAT)

ISBN 978-83-226-3654-1



9 788322 636541

Więcej o książce

